STVDIA MONASTICA

Superiorum permissu • Depósito Legal, B. - 6845 - 1959 • Gráficas Marina, S. A. • Barcelona

STVDIA MONASTICA

EDIDERVNT

COLMAN J. BARRY
St. John's Abbey

CHARLES J. BISHKO
University of Virginia

MAUR COCHERIL
Abbaye de Port-du-Salut

HUGH FARMER
Quarr Abbey

JOSÉ GOÑI GAZTAMBIDE
Seminario de Pamplona

JEAN GRIBOMONT
Abbazia di S. Girolamo, Roma

DAVID KNOWLES
University of Cambridge

JEAN LECLERCQ
Abbaye de Clervaux

ANSCARI M. MUNDÓ
Ateneo S. Anselmo, Roma

GREGORIO PENCO
Abbazia di Finalpia

BASILIUS STEIDLE
Ateneo S Anselmo, Roma

ANSELM STRITTMATTER
St. Anselm's Priory, Washington

CHARLES H. TALBOT
The Wellcome Museum, London

PAULUS VOLK
Abtei Maria Laach

Director
GARCÍA M. COLOMBÁS
Abadía de Montserrat

VOLUMEN II

ALMA COLLEGE LIBRARY Los Gatos, Calif.

ABADIA DE MONTSERRAT (BARCELONA)
1960

58072

v. 2
1960

CONSPECTUS SIGLORUM

ALBERS	*Consuetudines monasticae*, ed. ALBERS.
A.S.	*Acta sanctorum*, ed. BOLLANDUS, etc.
A.S.O.C.	*Analecta sacri ordinis Cisterciensis.*
A.S.O.S.B.	*Acta sanctorum ordinis S. Benedicti.*
B.H.B.	*Bulletin d'histoire bénédictine.*
B.M.	*Benediktinische Monatsschrift.*
C.C.	*Corpus Christianorum: Series Latina.*
Cist. C.	*Cistercienser-Chronik.*
C.O.C.R.	*Collectanea ordinis Cisterciensium reformatorum.*
COTTINEAU	L. H. COTTINEAU, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, 2 vol., Macôn, 1939.
C.S.C.O.	*Corpus scriptorum Christianorum orientalium.*
C.S.E.L.	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum.*
D.A.C.L.	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.*
D.D.C.	*Dictionnaire de droit canonique.*
D.H.G.E.	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques.*
D.S.	*Dictionnaire de spiritualité.*
D.T.C.	*Dictionnaire de théologie catholique.*
G.C.S.	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.*
L.T.K.	*Lexicon für Theologie und Kirche.*
MANSI	*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. MANSI.
M.G.H.	*Monumenta Germaniae historica.*
P.G.	*Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, ed. MIGNE.
P.L.	*Patrologiae cursus completus: Series Latina*, ed. MIGNE.
P.O.	*Patrologia orientalis.*
P.S.	*Patrologia Syriaca.*
R. bén.	*Revue bénédictine.*
R.M.	*Revue Mabillon.*
R.S.	*Rolls Series=Rerum Britannicarum medii aevi scriptores.*
R.S.B.	*Rivista storica benedittina.*
S.M.G.B.O.Z.	*Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Orden und seiner Zweige.*
T.U.	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.*

DANIEL A. CSÁNYI
S. O. Cist.

OPTIMA PARS

Die Auslegugsgeschichte von Lk 10, 38-42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte

Problemstellung

Der vorliegende Aufsatz verfolgt die frühe Auslegungsgeschichte von Lk 10, 38-42.

Die Wahl dieser Perikope als Gegenstand unserer Studie erklärt sich dadurch, dass Lk 10, 38-42 in der Diskussion um beschauliches und tätiges Leben eine nich zu vernachlässigende Rolle spielt. Man wird an sie oft als an das Schriftwort verwiesen, das eine höhere Einschätzung der kontemplativen Lebensweise der aktiven gegenüber berechtigt ; und zwar öfters schon an sich [1], besonders aber wegen des Gewichtes ihrer traditionellen Auslegung [2], nach der Maria und Martha als Vertreterinnen der beschaulichen bzw. der tätigen Lebensweise zu verstehen sind.

Das Thema der zwei Lebensweisen hat nachweisbar eine mehr als zweieinhalb Jahrtausende alte Geschichte, doch ist sie heute noch immer — oder wieder einmal — aktuell, besonders im Zusammenhang mit der von den letzten Päpsten angetriebenen Erneuerung der geist-

1. So schreibt z. B. Abbé Geslin in seinem *Evangile selon Saint Luc. Comment le monde est sauvé,* Sées 1940, S. 168 : «Le premier personnage (=Martha) représente la vie active ; le second (=Maria) la vie contemplative... La supériorité de la seconde est incontestable...».

2. Vgl. dazu z. B. Knabenbauer, J., *Commentarium in quatuor Evangelia,* Bd. III., Paris[2] 1905, S. 354 : «...in iis (Martha scilicet et Maria) adumbrari vitam activam et contemplativam sententia est communissima»

lichen Orden [3]. Um also die Diskussion um der gegenseitigen Wertbeziehungen der vita activa bzw. contemplativa einen Schritt weiterzuhelfen haben wir beschlossen die Problematik von Lk 10, 38-42 in Form einer Doktoraldissertation zu untersuchen.

Die ursprüngliche Dissertation hat drei Abschnitte: einen textkritischen, einen streng exegetischen und einen auslegungsgeschichtlichen. Hier liegt nur der dritte Abschnitt vor, weil er am direktesten für die Geschichte der Spiritualität interessant ist, aber wir hoffen gelegentlich auch die zwei ersten veröffentlichen zu können. Obwohl der vorliegende Abschnitt auch an sich eine geschlossene Einheit bildet, möchten wir kurz das Ergebnis der zwei ersten abschnitte hier zusammenfassen, da auf sie, vor allem in der Konklusion der Studie, auch Rücksicht genommen wird.

Als die am wahrscheinlichsten ursprüngliche Lesart der Verse 41f haben wir die Lesart «Weniges oder Eines ist notwendig» angenommen. Was die Exegese betrifft, u.E. besagt der Literalsinn unseres Herrenwortes, dass Martha tadelnswert ist, weil sie die Stunde da das Heil in der Person und Lehre Jesu in ihre Reichweite kam, verkannt hat. Der gute Teil Marias ist dementsprechend das Erkennen der Bedeutung der Stunde und das Ergreifen des angebotenen Heiles.

Des Logions Sitz im Leben der Urkirche wurde von E. Laland untersucht [4]. Er scheint recht zu haben wenn er behauptet, dass die Herrenworte an Martha für die Urkirche eine besondere aktualität besassen: zu einer Zeit, wo die Heilsbotschaft hauptsächlich durch die Predigt der reisenden Missionäre verbreitet wurde, waren diese Worte eine Warnung an die christlichen Gastgeberinnen die diese Missionäre bewirteten: sie waren nämlich versucht den Sorgen der Bewirtung allzuviel Zeit und Aufmerksamkeit zu widmen und die Heilsbotschaft zu überhören.

Diese waren die Konklusionen der textkritischen und exegetischen Teilen der ursprünglichen Dissertation. Der dritte, ausle-

3. Man denke nur z. B. an die Probleme die die apostolische Konstitution *Sponsa Christi* aufwirft, oder an die Referate des ersten allgemeinen Religiosenkongresses, der im Jahre 1950 in Rom abgehalten wurde. Schon ein Blick in das Index Rerum der Acta des Kongresses unter den Stichworten «vita activa» und «vita contemplativa» beweist wie häufig diese Fragen erörtert wurden (Siehe *Acta et documenta Congressus generalis de statibus perfectionis*, Bd. IV., Romae, 1950, S. 396f).

4. *Martha-Maria perikopen, Lc. 10, 38-42* in: *Norsk Teologisk Tidsskrift* 53 (1952) S. 10-27. Derselbe Artikel erschien (ergänzt) in deutscher Übersetzung in *Studia Theologica*, Jhg. 1959.

gungsgeschichtliche Abschnitt ist hier ungekürzt abgedruckt. In ihm wird die Exegese der Kirchenväter dargelegt, und zwar zunächst der orientalischen Väter bis zum hl. Cyrill v. Alexandrien, dann der lateinischen Väter bis zum hl. Augustin einschliesslich. Während der so abgegrenzten Periode wurden praktisch die Bahnen, an denen sich auch die spätere traditionelle Auslegung bewegte, festgelegt; deshalb scheint es uns keine Vivisektion zu sein, wenn wir unsere Untersuchung mit den zwei erwähnten Kirchenvätern abschliessen. Aus dem so umgegrenzten Zeitraum wurde das gesamte christliche Schrifttum [5] und nicht nur die verhältnismässig selten aufscheinenden Lukaskommentare untersucht, da der Grossteil der Stellen, wo die Väter unsere Perikope auslegten oder überhaupt zitierten, sich in aszetischen und homiletischen Schriften befindet.

Unsere Studie wurde, wie schon oben erwähnt, als ein Beitrag zur Auseinandersetzung bezüglich Aktion-Kontemplation gedacht, also als ein Beitrag zu einem recht interessanten Problem der monastischen Spiritualität. Man bedenke nur, dass beinahe die Hälfte der Kirchenväter deren Deutungen in den nachstehenden Kapiteln besprochen werden Mönche oder Einsiedler waren. Überdies aber, so hoffen wir es, gewährt sie einen Einblick in die Geschichte der christlichen Spiritualität, wie auch in die Geschichte der patristischen Exegese im allgemeinen, es sei denn durch die schmale Spalte einer Monographie über einer einzigen Perikope des Lukasevangeliums. Derartige Monographien sind aber die Vorbedingung zu einer gründlichen Gesamtdarstellung der Auslegungsgeschichte, die bisher noch von niemandem geschrieben wurde.

5. Unmittelbar vor der Drucklegung wurde der Verfasser durch die Freundlichkeit des Dom Jean Gribomont O.S.B., Prior der Abtei San Girolamo, Rom, auf einige Stellen, die noch zu berücksichtigen wären, aufmerksam gemacht. Diese Stellen sind: 1. *Makariushomilien* 12, 6; 25, 8; und 27, 20. 2. Das erste Kapitel der *Constitutiones Monasticae* des hl. Basilius, das wir im Kapitel über Basilius nicht besprochen haben, weil es nicht authentisch ist (vgl. Anm. 74). Da aber dasselbe Kapitel von Dom Gribomont als «messalianisch schmeckend» («de saveur messalienne») bezeichnet wird (vgl. Gribomont, J., *Histoire du Texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain, 1953, S. 305), sollte es im Kapitel über die Messalianische Literatur berücksichtigt werden. 3. Eine manichäische Handschrift, die von A. Wilmart in den *Compte-rendus des séances de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1918, S. 304f herausgegeben wurde.

Da diese Stellen eine teilweise Neubearbeitung des Kapitels über Joh. Chrysostomus und die Messalianer, wie auch das Abfassen eines neuen Kapitels über die Auslegung der Manichäer notwendig machen, hat der Verfasser, dem zur Zeit die Voraussetzungen zu einer solchen Arbeit feh-

DIE ORIENTALISCHEN VÄTER

I. Klemens von Alexandrien

Der erste Kirchenvater, bei dem wir, wenn auch keine Auslegung, doch wenigstens eine Anspielung auf Lk 10, 38-42 fiden ist Klemens v. Alexandrien. Diese Anspielung enthüllt allerdings mit genügender Klarheit, wie Klemens unsere Stelle verstanden hat.

Im Kapitel 10 des Traktates *Quis dives salvetur* erklärt er Jesu Worte an den reichen Jüngling: «Eines fehlt dir; wen du vollkommen sein willst, geh hin, verkaufe alles was du hast und gib es den Armen..» [1]. Wir geben zuerst einen Ausschnitt aus dieser Erklärung, da diese Sätze die beste Auslegung der nachfolgenden Anspielung auf Lk 10, 41f bilden.

> «Eines fehlt dir: das Eine, das Meine, das Gute, das, was bereits über dem Gesetz ist, was das Gesetz nicht gibt, was das Gesetz nicht enthält, was den Lebenden eigen ist. Er war, obwohl er alle <Vorschriften> des Gesetzes von seiner Jugend an beobachtete und sich dessen stolz rühmte, gänzlich unfähig dieses Eine, das nur dem Erlöser eigen ist, um das ersehnte ewige Leben zu ergreifen, hinzufügen, sondern er ging entmutigt, vom Gebot des Lebens, wonach er fragte bedrückt weg. In Wirklichkeit wollte er nämlich nicht das Leben, wie er es behauptete, sondern er wollte sich nur den Ruhm des guten Vorsatzes anlegen; und er war zwar fähig sich um vieles zu kümmern, doch das eine Werk des Lebens zu erfüllen war er unfähig, unwillig und zu schwach» [2].

Das «Eine» also, das dem Jüngling fehlt, ist das Ergreifen des ewigen Lebens, das Vollziehen des Werkes des Lebens, jenes Le-

len, sich zur Veröffentlichung des unveränderten Aufsatzes entschlossen, umso mehr, da er hofft, dass er zur Untersuchung der oben aufgezählten Stellen im Rahmen eines kürzeren Beitrages später noch Gelegenheit finden wird.

1. Eine Verschmelzung von Mk 10,21 und Mt 19,21.
2. *G.C.S.* Kl. Alex. III, S. 166, Zl. 4-13, O. Stählin.

bens, das nur der Heiland geben kann. Ferner geht — obwohl es ausdrücklich nicht gesagt wird — aus einigen Sätzen des angeführten Abschnittes hervor, dass dem «Einen» die Vielfalt der Werke hinsichtlich der Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes gegenübergestellt wird. Zuerst wird vom Jüngling gesagt, es fehle ihm noch Eines, das ihm «das Gesetz» nicht geben konnte. Dann wieder, dass sein Bemühen «um Vieles» nicht genüge. Letzteres kann als eine Anspielung auf die Aussage des Jünglings, nach der er die Gebote von Jugend auf hielt, aufgefasst werden. Diese seine Aussage wird ja zwischen den zwei erwähnten Sätzen auch zitiert.

Wenn sich also Klemens in diesem Zusammenhang plötzlich auf Lk 10, 41f beruft, als ein anderes Herrenwort, das uns ebenfalls zum Ergreifen des einen Notwendigen und zum Nicht-mehr-sorgen um Vieles ermahnt, dann müssen wir annehmen, dass er auch in diesem Logion unter dem einen Notwendigen das Vollziehen des Werkes des ewigen Lebens versteht, dem das Besorgtsein um die vielen Werke des alttestamentlichen Gesetzes gegenübersteht. Der Text selber lautet :

> «Wie auch der Heiland zu der durch den Dienst von Sorgen hingenommenen, verwirrten und aufgeregten Martha, die ihre Schwester anfuhr, wieso sie das Dienen beiseiteliess und in lernbegieriger Musse sich zu seinen Füssen setzte, sprach : «Du kümmerst dich um vieles, Maria aber hat den guten Teil gewählt, und er wird ihr nich genommen», so befahl er auch diesem <dem Jüngling> die vielfache Beschäftigung aufzugeben, sich dem Einen anzuschliessen und sich zu dessen Füssen zu setzen der durch Gnade das ewige Leben verleiht» [3].

Die Worte «sich zu dessen Füsse setzen, der durch Gnade das ewige Leben zuteilt» erhellen noch weiter den Gedanken von Klemens. Wozu der Jüngling aufgefordert wurde und was er nicht vermochte, scheint nach Klemens das Verlassen der Ökonomie des Gesetzes und das Annchmen der neuen Ökonomie der Gnade im Sinne des paulinischen Gegensatzes zu sein. So werden also Marthas Dienst stellvertretend für die Werke des Gesetzes, und Marias Tun für das Ergreifen der Ökonomie der Gnade aufgefasst. Das Wort «Symbol» wird dabei nicht gebraucht, wir müssen aber die gegebene Deutung als eine symbolische nehmen, da Marthas Dienst an sich nicht die Erfüllung eines spezifissh alttestamentlichen Gebotes ist.

3. *G.C.S.* Kl. Alex. III, S. 166, Zl. 14-21.

Abschliessend muss noch bemerkt werden, dass wir bei Origenes eine sehr ähnliche Deutung finden werden (Martha = Synagoge / Maria = Kirche). Wir werden aber diesen Symbolismus in seinem Falle nur als eine Zwischenstation zu seiner eigentlichen Deutung — Maria, Symbol des vollkommenen; Martha, Symbol des einfachen Christen — betrachten. Im Falle Klemens' hingegen tun wir das nicht, obwohl merkwürdigerweise auch bei ihm im Kontext von der Vollkommenheit die Rede ist. Klemens sagt aber zu klar, dass das Eine, das dem Jügling fehlte, das Ergreifen des ewigen Lebens war. Dann kann aber dieser (und mit ihm Martha) nicht für den einfachen Christen stehen, da nach Klemens' und Origenes' Lehre auch diese nicht vom ewigen Leben ausgeschlossen waren.

Freilich muss man annehmen, dass Origenes für die Idee Martha = Synagoge / Maria = Kirche von Klemens abhängig ist.

II. Origenes

In der Auslegungsgeschichte unserer Lukasperikope nimmt der grosse Alexandriner, wie überhaupt in der Geschichte so mancher Ansichten der patristischen Tradition, eine Schlüsselstellung ein. Er ist der erste bei dem —allerdings offensichtlich allegorisierend— die Deutung Maria/Marta = θεωρία/πρᾶξις auftaucht, eine Deutung, die im Laufe der Jahrhunderte bis zum heutigen Tag immer wieder aufgegriffen wird.

Als Grundlage unserer Untersuchung nehmen wir das Fragment Nr. 39 aus seiner Lukashomiliensammlung, das schon aus der Natur der Sache unseren Text am eingehendsten behandelt. Um dieses Fragment lassen sich die übrigen Stellen, wo noch Origenes Lk 10, 38-42 zitiert, leicht gruppieren. Vorerst geben wir den Text in extenso wegen seiner Bedeutung, und nachfolgend versuchen wir, ins Verständnis einiger Grundbegriffe im Zusammenhang des origenistichen Systems etwas tiefer einzundringen.

> «Das Geheimnis der Liebe wird nämlich dem, der sich der Tätigkeit widmet (τῷ πρακτικῷ) genommen, es sei denn dass er sich *zugleich mit der Beschauung* dem Lehren und der Tätigkeit zuwendet; denn es gibt weder Tätigkeit noch Beschauung ohne einander.
>
> Man sollte da eher sagen, dass Martha mehr fleischlich (σωματικώτερον) das Wort in ihr Haus, d.h., in ihre Seele aufnahm, wogegen Maria, an seinen Füssen sitzend ihm geistig (πνευματικῶς)

zuhörte; nach dem Schriftwort das sagt, dass die Dinge des Kindesalters, die am Anfang der Heilsordnung (οἰκονομία) dessen der sie <in der neuen Heilsordnung> ausser Kraft setzt, übergegeben worden sind, aufgehoben werden, die Übrigen aber, als Vollkommene <Dinge> nicht mehr genommen werden. (vgl. 1 Kor 13,11.)

Martha kann aber auch die durch die aus dem Buchstaben des Gesetzes stammende Vielfalt des kultischen Dienstes innerlich zerstreute Synagoge der Beschneidung sein, die Jesus in sich aufgenommen hat; Maria dagegen die Kirche aus den Heiden, die den «guten Teil» des geistigen Gesetzes gewählt hat, der nicht genommen und nicht aufgehoben wird — gleichwie die Herrlichkeit, die das Antlitz des Moses verhüllte (vgl. 2 Kor 3,7) — indem sie das wenige Nützliche vom Gesetz auswählt, oder indem sie alles auf das eine Gebot zurückführt: «Du sollst lieben» (Mk 12,30 par). Was das «Eines ist notwendig» anbelangt, wende <das Gebot> «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst» an, was dagegen das «Weniges ist <notwendig>» betrifft, «die Gebote kennst du: du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten usw.» (vgl. Lk 18, 20.)

Martha kann auch für die Gläubigen aus der Beschneidung und die Judaisierenden, die die Vorschriften des Gesetzes nach jüdischer Weise beobachten, stehen; Maria dagegen für diejenigen, die von denselben Vorschriften befreit und im Geheimen Juden sind und nur zu *Jesu* Füssen sitzen, die «nach dem, was droben ist, trachten, nicht nach dem, was irdisch ist» (Kol 3,2). Auf verschiedene Weisen betrachtend findest du immer wieder, dass Martha die fleischlichere, und die sich um vieles kümmernde, Maria dagegen die allein der Beschauung und den geistigen Dingen zugetane ist» [1].

Soweit der Text. Und nun die Bemerkungen.

Bevor wir auf einige Probleme des Textes eingehen, scheint es uns wichtig zu sein, das «genus litterarium» des Fragmentes näher zu bestimmen.

Es ist ein Fragment der Lukashomiliensammlung. Im allgemeinen werden nur die streng genommenen «Kommentare» des Origenes als Kommentare im heutigen Sinne betrachtet, wogegen die Homilien nur «oft unvorbereitet gehaltene, volkstümliche und erbauliche Lehrvorträge oder Predigten sind» [2]. Was das Genus des 39. Fragmentes im Besonderen betrifft: es handelt sinch um eine symbolische Deutung. Dieses geht aus zwei Parallelstellen klar hervor. Im

1. *G.C.S.* Origenes, IX, S. 251 f., M. Rauer.
2. Altaner ,B., *Patrologie,* Freiburg i. B.[5] 1958, S. 178.

80. JohKomm-Fragment lesen wir : «Maria symbolisiert das beschauliche, Martha das tätige Leben» [3]. Und im 78. Fragment : «Maria soll als Symbol deren, die aus den Heiden, Martha als deren, die aus der Beschneidung, <kamen> aufgefasst werden» [4].

Wenden wir uns nun dem Inhalt zu.

Nach der ersten Deutung ist Martha Symbol der « πρᾶξις », Maria Symbol der «θεωρία». Diese Behauptung stellt uns vor zwei Fragen : 1) Herkunft dieser Begriffe ; 2) Die Begriffe bei Origenes selbst. Zunächsrt beantworten wir die erste Frage.

Was die Heilige Schrift betrifft, begnügen wir uns mit der Behauptung, dass wir in ihr den Gegensatz πρᾶξις - θεωρία nicht auffinden können. Auch getrennt genommen erscheinen die zwei Begriffe nicht in einem Sinn, der in den origenistischen Zusammenhang hineinpassen wurde [5]. Th. CAMELOT führt uns auf andere Spuren, wenn er schreibt : «...Origène... interprète cette scène (d.h.Lk 10, 38-42) selon des concepts et des *formules helléniques*» [6].

Es ist bekannt, dass die griechischen Philosophen das Thema der verschiedenen Lebensweisen, unter anderen der tätigen und der beschaulichen Lebensweise, im Laufe von etwa zehn Jahrhunderten stark entwickelten. R. JOLY stellte diese Entwicklung in einer lehrreichen Monographie dar [7]. Wir heben im folgenden aus seinem Werke einige uns interessierende Einzelergebnisse heraus.

Das Thema erscheint zum ersten Male bei den Lyrikern des VI. Jahrhunderts v.Ch., doch ist est erst Euripides, der aus einer Menge von verschiedenen Einteilungen und Bezeichnungen den Grundgegensatz praxis-theôria herausarbeitet. «Une forme du thème appelée à un succès énorme...», sagt Joly [8]. Aristoteles fügt als erster zum Hauptwort «bios» ein Epitheton mit der Endung «-ικος» hinzu und schafft dadurch die heute bekannte Formulation : tätiges bzw. beschauliches Leben [9].

3. Fragm. 80. des JohKomm, *G.C.S.* Origenes IV, S. 547, Zl. 23ff, E. PREUSCHEN.

4. Fragm. 78. des JohKomm, *G.C.S.* Origenes IV, S. 545, Zl. 6f.

5. Für weitere Einzelheiten vgl. CAMELOT, Th., *Action et contemplation dans la tradition chrétienne* in : *La Vie spirituelle* 78 (1948) S. 272, Anm. Nr. 1.

6. Ebenda, S. 275.

7. JOLY, R., *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique,* Bruxelles 1956.

8. Ebenda, S. 187.

Inhaltlich weisen die zwei Begriffe wegen ihrer langen Geschichte eine grosse Fluktuation auf. Da den grössten Einfluss auf die Väter die Schriften Platons, Aristoteles' und der Neoplatoniker ausübten, möchten wir hier kurz zusammenfassen, was diese über πρᾶξις und θεωρία lehrten [10].

Platon rechtfertigt in der *Republik* die Existenz dreier Lebensweisen durch die Dreiteilung der Seele. Je nachdem der Mensch durch das λογιστικόν, θυμοειδές oder ἐπιθυμία beherrscht wird, ist er ein φιλόσοφος, φιλότιμος, oder φιλοχρήματος [11].

Bei der Bewertung der einzelnen Typen scheidet der φιλοχρήματος als offensichtlich unmoralisch von vornherein aus. Bezüglich der zwei übriggebliebenen erfasst E. CORETH Platons Grundeinstellung sicherlich richtig, indem er feststellt:

> «In der Vereinigung mit der Idee des Guten besteht die höchste menschliche Vollkommenheit, die jenseits alles aktiven Tuns in der Passivität geistiger Schau gewonnen wird» [12].

Also: die Vollkommenheit besteht in der Beschaulichkeit zuungunsten der Tätigkeit. Doch dürfen wir nicht unerwähnt lassen, dass, näher betrachtet, Platons Stellung betreffs dieser zwei Lebensweisen einen gewissen Mangel an Einheitlichkeit aufweist.

R. JOLY spricht von einer geschichtlichen Entwicklung bei Platon selber:

> «Pour le thème des genres de vie, il y a là (=dans *Phèdre*) un grand changement : le βασιλεὺς ἔννομος représente forcément un aspect non péjoratif de la vie pratique. Antérieurement,

9. Für den ganzen Absatz vgl. JOLY, *Genres*, S. 187f.

10. Eben im Falle Origenes kann man von keinem direkten Einfluss der Neoplatoniker reden, da selbst Plotin zwanzig Jahre jünger war als er. Doch beide waren Schüler desselben Ammonius Saccas, der zwischen dem mittleren und dem Neuplatonismus steht (vgl. CROUZEL, H., *Théologie de l image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, S. 41). Daher betrachten wir Platon zwar nicht als Quelle von Origenes' θεωρία—πρᾶξις—Lehre, doch als einen sehr gewichtigen Zeugen jener Form des Platonismns, mit der auch Origenes gut vertraut sein musste.

11. Vgl. JOLY, R., *Genres*, S. 86-89.

12. «*In actione contemplativus*» in : *Zeitschrift für katholische Theologie* 76 (1954) S. 55-82, S. 56.

la vie pratique est ou bien intimement liée à la vie contemplative (le philosophe de la *République*) ou bien fort indigne d'un homme vertueux (le «philotime» de la *République*). Nous devons noter ici l'avènement discret d'une vie active morale, digne d'un rang élevé, dévaluation modérée du philosophe idéal ou promotion considérable du «philotime» sévèrement jugé» [13].

R. ARNOU hingegen findet die Wurzel der Zweideutigkeit tiefer.

«Ne faut-il pas plutôt mettre en cause l'extrême opposition affirmée entre l'âme et le corps, entre la vie de l'esprit et les conditions de l'existence en ce monde au milieu des autres hommes, ce d u a l i s m e radical qui ne pouvait conduire à une doctrine pleinement unifiée?» [14].

Aus der Tatsache der von beiden Autoren beobachteten Uneinheitlichkeit entsteht die Möglichkeit verschiedener Interpretationen. Im Platonverständnis der neoplatonistischen Schule kommt eben dem von ARNOU hervorgehobenen Dualismus eine grosse Bedeutung zu. Bevor wir aber zu den Neoplatonikern übergehen werfen wir einen Blick auf Aristoteles.

Der reife Aristoteles hat, wie Platon, eine dreifache Einteilung: βίος θεωρητικός, πρακτικός oder πολιτικός und ἀπολαυστικός, Grundlage der Einteilung ist aber bei ihm seine Tugendlehre: die theoretische Lebensweise besteht in der Übung der dianoetischen [15], die politische in der Übung der ethischen Tugenden, die apolaustische im Mangel jeglicher Tugendübungen [16]. Über die Rangordnung der Lebensweisen schreibt R. ARNOU:

«Aristote était bien d'avis qu'il n'y a rien de meilleur et de plus agréable que la contemplation, ἡ θεωρία et que la félicité parfaite se trouve dans la pensée pure. Mais, comme la pensée pure est le fait de Dieu seul, l'homme, qui n'est divin que par sa partie supérieure, doit se contenter de mener une vie où l'exercice des vertus morales se mêle à la contemplation» [17].

13. *Genres*, S. 89.
14. ARNOU, R., *La contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain*, in: *D.S.* Sp. 1724.
15. Die Übung der dianoetischen Tugenden ist das Studium der «theoretischen Wissenschaften», dh. der Mathematik, Physik und der sog. ersten Philosophie.
16. Vgl. R. JOLY, *Genres*, S. 115-123.
17. *Contemplation*, Sp. 1725; vgl. ferner: FESTUGIÈRE, A. J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, S. 407.

Während Platon öfters die Unvereinbarkeit der zwei Lebensweisen betonte [18], ist das bei Aristoteles nicht der Fall. Im allgemeinen, nach dem Wort JOLYS, «Aristote est contemplatif, mais d'une façon plus tempérée...» [19].

Im Gegensatz zu Aristoteles geben die Neuplatoniker noch einseitiger als Platon selbst der Kontemplation den Vorzug. R. ARNOU schreibt von Plotin :

> «L'homme, il le conçoit, dans la ligne du réalisme platonicien, comme l'assemblage de plusieurs pièces, dont le lien peut se rompre, dirait-on, à volonté, la perfection ne pouvant se trouver qu'au delà de tout ce qui est sensible, de l'âme, de l'intelligence même, dans cette trace de l'Un qui est la réalité la plus proche du principe suprême, la seule capable de s'unir immédiatement à lui. La purification consiste dès lors à *retrancher* tout ce qui s'y est ajouté, c'est-à-dire tout ce qui concerne la vie pratique, la vie politique, *la vie de relations avec les autres hommes,* même la vie intellectuelle consciente, au sens ordinaire du mot. *La contemplation est radicalement opposée à l'action.* Ou plutôt, elle est la seule action véritable, tout le reste n'étant que vaine agitation et enfantillage, dont un homme, soucieux de vraie grandeur, doit se libérer le plus possible...» [20].

Infolge dieser dualistischen Tendenz weichen sie auch in der Auffassung der Kategorien «beschauliches bzw. tätiges Leben» von ihren Vorgängern ab. «...souvent... notre auteur (Proclus) ne distingue plus que deux aspects de la vie : séparée (de la matière) et non séparée» [21]. Auch ein neuer Begriff taucht auf : «Les néoplatoniciens... mettent si haut la contemplation tout pure qu'ils exigent du candidat une préparation en bonne et due forme, un noviciat purificateur, la vie cathartique» [22].

Das sind also die wichtigsten Etappen im Werdegang des hellenistischen Themas der Lebensweisen, das uns in Origenes' 39.Lkfragment in christlicher Ausgabe entgegentritt. Da es nach dem Gesagten klar ist, dass das Thema mit dem Weltbild der griechischen Philo-

18. Vgl. JOLY, R., *Genres,* S. 87.
19. Ebenda, S. 190.
20. *Contemplation,* Sp. 1737f. (Die Unterstreichungen stammen vom Verfasser.)
21. JOLY, R., *Genres,* S. 189.
22. Ebenda, S. 190.

sophen eng zusammenhängt [23], drängt sich die Frage auf, inwieweit die origenistische, christliche Abwandlung ihrem griechischen Original entspricht und wie weit sie von ihm abweicht.

Wir beantworten diese Frage, indem wir in den nächsten Zeilen Origenes' Lehre über beschauliches und tätiges Leben und ihre Bewertung in ihren Wesenszügen kurz aufzeichnen. Wir stützen uns dabei hauptsächlich auf das Standardwerk W. VÖLKERS über Origenes [24].

Wenn wir in den folgenden Ausführungen anstatt von «theôria» eher von «gnosis» reden, tun wir das, weil die zwei Ausdrücke bei Origenes als Synonyma gelten und über den *Begriff* «theôria» unter dem *Wort* «gnosis» viel mehr ausgesagt wird als unter dem Wort «theôria» [25]. Überdies soll vorbemerkt werden, dass Origines nie eine klare Definition von gnosis oder theôria gegeben hat. «Seine gelegentlichen Bemerkungen tragen einen schillernden Charakter an sich» [26].

Gnosis ist Erkennen und Erkenntnis. Doch bei ihr «...handelt es sich... nicht um eine auf rationalem Wege gewonnene Erkenntnis, nicht um eine menschliche Spekulation, sondern um eine Erkenntnis, die zum Menschen kommt, die ihn erleuchtet, ihn über sich selbst hinaushebt und ihn in einen Zustand innerer Erhobenheit versetzt» [27]. Völker belegt diese Behauptung mit einem Verweis auf *Gegen Celsum* VII, 44. Die Stelle ist so aufschlussreich, dass wir es für nützlich halten, sie nach ihrem Wortlaut zu zitieren :

> «Wenn das Wort Gottes sagt : «Niemand erkennt den Vater ausser dem Sohne, und wem es der Sohn offenbart» (Mt 11,27), so erklärt es damit, dass Gott erkannt werde mit Hilfe einer bestimmten göttlichen Gnade, die von oben her und verbunden mit einer gewissen Verzückung in die Seele eindringt. Denn die Erkenntnis Gottes übersteigt, wie es natürlich ist, die Kraft der menschlichen Natur ; und deshalb gibt es auch bei den Menschen so viele unrichtige Vorstellungen von Gott. Nur durch «die Güte und Men-

23. Gerade diesen Aspekt, den organischen Zusammenhang des Themas mit den tragenden Philosophien Platons, Aristoteles' und Plotins hat E. CORETH in seinem *Aufsatz* (Siehe oben S. 12, Anm. 12 ausgezeichnet herausgearbeitet).
24. VÖLKER, W., *Das Vollkommenheitsideal des Origines*, Tübingen, 1931.
25. vgl. Ebenda, S. 84.
26. vgl. Ebenda, S. 77.
27. vgl. Ebenda, S. 90.

schenfreundlichkeit» (Tit. 3,4) Gottes und durch die wunderbare <Wirksamkeit> einer göttlichen Gnade dringt die Erkenntnis Gottes zu denen, die durch Gottes Allwissenheit im voraus dafür gewonnen sind, dass sie würdig dessen leben würden, der sich ihnen zu erkennen gegeben hat...» [28].

Wir werden noch auf diesen Text zurückkommen.

Inhaltlich gehören zur Gnosis als Vorstufen das Erfassen irdischer und himmlischer Geheimnisse [29], des tieferen Schriftsinnes [30], dann der Schönheit des Logos [31], doch ihr «Wesen... wird in Joh. Co. XIX 4, 302, 17ff in der henosis (mit Gott Vater) gefunden» [32]. Sie ist Vorwegnahme der visio beatifica [33], und bringt ekstatische Erlebnisse mit sich [34].

Die *praxis* besteht in der Ausübung der Tugenden [35], (z. B. der Schamhaftigkeit, der Barmherzigkeit, der Gastfreundschaft, usw. [36]), im Dienst an den Brüdern [37].

Wie wir sehen, weicht das, was Origenes unter θεωρία und πρᾶξις verstand, nicht wenig von der hellenistischen Auffassung desselben Begriffspaares ab. Dass das Bild Gottes, den der Gnostiker Origenes' «schaut», weitgehend von der christlichen Offenbarung bereichert und umgestaltet wurde, liegt auf der Hand. Aber zwei andere Punkte müssen besonders hervorgehoben werden.

Erstens, dass Origenes die Gnosis, im Gegensatz zu den griechischen Philosophen, bewusst als eine *Gnadengabe* darstellt. Es ist uns nicht unbekannt, dass auch gerade Plotin die Sehnsucht der Seele nach der Vereinigung in Schau und Liebe mit dem «Guten» oder «Einen» als eine *Gabe* betrachtet [38]. Aber der Begriff dieser

28. *G.C.S.* Or. II, S. 194f., P. Koetschau.
29. Völker, *Vollkommenheitsideal,* S. 96.
30. Ebenda, S. 97.
31. Ebenda, S. 99.
32. Ebenda, S. 119.
33. Ebenda, S. 121.
34. Ebenda, S. 140.
35. Ebenda, S. 145.
36. Ebenda, S. 194.
37. Ebenda, S. 145.
38. «In the whole processus (die Rede ist vom Wege, durch den die Seele zur Vereinigung mit dem Einen und Guten gelangt) the impulse, whether to self-constitution in contemplation or to self-transcendence in love, comes from above ; the illumination and the passionate desire are *given*. As Plotinus says... (in *Enneades* VI, vii, 31), 'The soul loves the Good because it has been moved by Him to love from the beginning'» : A. H. Arm-

göttlichen Gabe charakterisiert A. H. ARMSTRONG mit diesen Worten :

> «In Plotinus's universe... the action of the ONE is impersonal, indifferent and universal. There is no giving of grace over and above the original c r e a t i v e impulse which, however, is not a thing of the past but something always continuing. There seems no room for special providences and graces...» [39].

«Original creative impulse» besagt mit anderen Worten, dass die Sehnsucht der menschlichen N a t u r beigegeben wird. Das Handeln des Einen dabei ist u n p e r s ö n l i c h .

Betreffs Origines' Meinung ist die oben [40] angeführte Stelle sehr aufschlussreich. Dadurch, dass er sich auf einen Text, der die souveräne Freitheit Gottes bei seiner Selbstoffenbarung proklamiert (Mt. 11,27), beruft, und die Güte und Liebe Gottes zu den Menschen als Quelle dieser Selbstoffenbarung angibt, lehrt er, dass der göttliche Gnadenakt ein p e r s ö n l i c h e r Akt ist. Der ü b e r - n a t ü r l i c h e Charakter dieser Gnade wird durch den Satz «die Erkenntnis Gottes überbietet (die Möglichkeiten) der menschlichen Natur» und durch die Epitheta «göttlichere, wunderbare (παράδοξος) Gnade» ins Licht gestellt.

Wir bemerken also, dass Origenes, wo er die Natur und Rolle der göttlichen Gabe der Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott sich als Neuplatoniker spricht. Es ist allerdings klar, dass in diesem Punkte gerade der N e u p l a t o n i s m u s mit seiner Lehre von der göttlichen Gabe der Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott sich verhältnismässig leicht durch die christliche Gnadenlehre ergänzen lässt.

Grössere Schwierigkeiten sind um den zweiten Unterscheidungspunkt zu erwarten : Vereinbarkeit und Bewertung von beschaulichem und tätigem Leben.

Nach dem NT bilden Beschaulichkeit und Tätigkeit in ihrer V e r e i n i g u n g das Ideal. (Wir werden noch die Richtigkeit

STRONG, *Salvation, Plotinian and Christian,* in : *The Donwside Review* 75 (1956f) S. 128. Mit diesen Worten fasst der bekannte Fachmann, Professor in Oxford, das Ergebnis der Untersuchungen von J. TROUILLARD zusammen, das er in seinen Werken *La procession Plotinienne* und *La purification Plotinienne* (beide Paris 1955) dargelegt hat, und das Armstrong gegenüber seiner eigenen früheren Meinung nach der Veröffentlichung T.s Werken selber annimmt.

39. Ebenda, S. 128f.
40. S. 16-17.

dieser Behauptung kurz zu beweisen versuchen [41]). Anderseits sahen wir, dass die griechischen Philosophen zur Behauptung der Unvereinbarkeit der zwei Lebensweisen neigen und den Vorzug der Beschauung geben. Und während in der Frage der Notwendigkeit der Gnade der christlirhen Auffassung P l o t i n am nächsten stand, ist es in diesem Punkte gerade er, der die Unvereinbarkeit am entschiedensten verfechtet. «La contemplation est radicalement opposée à l'action», schrieb ARNOU [42]. Und den Kontakt mit den Mitmenschen hält er für verunreinigend und der Kontemplation hinderlich. Dieselbe Tendenz ist schon bei Platon vorwiegend, und etwas gemässigter auch bei Aristoteles [43].

Christliche und hellenistische Lehre stehen also hier in einem gewissen Widerspruch zu einander. Das Problem ist : Wo steht Origines zwischen diesen zwei Polen? Um klar zu sein, müssen wir zwei Fragen beantworten : die Frage der Verein b a r keit und dann die Frage der Bewertung nach Origenes.

Die Antwort auf die erste finden wir gerade in unserem 39. Lukasfragment :

> «Das Geheimnis der Liebe wird nämlich dem, der sich der Tätigkeit widmet genommen, es sei denn dass er sich z u g l e i c h m i t d e r B e s c h a u u n g dem Lehren und der Tätigkeit zuwendet; denn es gibt weder Tätigkeit noch Beschauung ohne einander.»

Mehr explizit könnte man sich diesen Satz kaum erwünschen. Es fragt sich nur, ob er nicht ein «erratischer Block», eine Einzelerscheinung im origenistischen Schrifttum ist, die nicht seine habituelle Einstellung zu θεωρία und πρᾶξις wiederspiegelt. Dass dies nicht der Fall ist, versichert uns W. VÖLKER : «An einer R e i h e von Stellen hat Origenes die innere Zusammengehörigkeit dieser zwei Grössen unmissverständlich ausgesprochen» [44]. Wie organisch

41. Siehe unten.
42. Siehe oben S. 15.
43. Wir sahen zwar (vgl. oben, S. 14), dass Aristoteles die Notwendigkeit der Ausübung der ethischen Tugenden zugab. Doch die Begründung dieses Zugeständnisses zugunsten des tätigen Lebens enthält zugleich eine abschätzende Bewertung desselben : der Mensch ist gezwungen, in Anbetracht des weniger wertvollen, nich-göttlichen Teiles seiner Natur, sich mit der Mischung von Tätigkeit und Beschaulichkeit zufriedenzustellen.
44. *Vollkommenheitsideal*, S. 76.

tatsächlich die zwei Lebensweisen miteinander verwachsen sind, erfahren wir, wo VÖLKER sagt, dass Origenes «das τὸ πρακτικόν, d.h. das 'ποιεῖν τὰ δίκαια' an den Anfang der Entwicklung (des Vollkommenheitsstrebens) sellt und die Gnosis ihm erst nachfolgen lässt» [45], aber «Umgekehrt bildet die Gnosis eine ständige Kraftquelle für das praktische Leben» [46]. In letzter Analyse also :

> «Dem Trachten nach Gnosis muss ein Streben nach Vervollkommnung in den Tugenden und nach Dienst an den Brüdern parallel gehen, bzw. aus ihm entspringen. Der christliche Pneumatiker steht... nicht für sich allein, sondern ist ein Glied einer lebendigen Gemeinschaft, der Kirche, welcher er zu helfen hat» [47].

Stellen wir den letzten Satz neben einen berühmten Satz Plotins, mit dem er das 9. Kapitel des 6. Buches der Ennades abschliesst : «καὶ οὗτος... ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος...φυγὴ μόνου πρὸς μόνον» [48]. Dieser Vergleich erhellt blitzlichtartig die radikale Divergenz der hellenistischen und origenistischen Auffassung. Jede weitere Diskussion ist überflüssig : die Antwort auf unsere erste Frage, ob nach Origenes die zwei Lebensweisen mit einander vereinbar sind, fällt positiv aus.

Diese Antwort auf die erste Frage ist aber in gewissem Sinne auch schon Antwort auf die zweite, d.h., auf die Frage nach der Bewertung von πρᾶξις und θεωρία, da es nach dem Gesagten klar sein muss, dass Origines jene reine Beschaulichkeit, die er — genau so wie das ausschliesslich tätige Leben — ablehnt, nicht als Vollkommenheitsideal betrachten kann.

Aber wir sind auch hier nicht auf blosse Folgerungen angewiesen. Die folgende Schilderung der Szene auf dem Verklärungsberge zeigt am Beispiel Jesu, welche Lebensweise Origenes für ideal hält :

> «Contemplationi deditam vitam (θεωρητικὸν βίον) amans Petrus, ejusque deliciis frui magis optans, quam cum molestia inter plurimos eo consilio versari, ut volentibus opem et utilitatem ferret, dixit [49] : «Bonum est nos hic esse». Sed quoniam charitas 'non quaerit quae sua sunt' ; quod bonum Petro videbatur, illud Jesus

45. Ebenda, S. 77.
46. Ebenda, S. 193.
47. Ebenda, S. 145.
48. *Enneades*, VI, 9, 11, Ausg. E. BRÉHIER, Paris, 1938.
49. Nach der Übersetzung in *P.G.* «dixerit», wegen dem Kontext.

> non praestitit; propterea de monte descendit ad eos iturus qui montem conscendere, ipsiusque metamorphosim videre non poterant; ut eum saltem talem videant, qualem videre queunt» [50].

Hier stellt Jesu Person das Ideal dar, im Gegensatz zu Petrus; an anderen Stellen hingegen werden die Apostel, vor allem Paulus, als Vorbilder der Pneumatiker, d.h., der vollkommenen Christen angegeben. «Was jene einst für die Urgemeinden bedeuteten, das bedeuten sie (=die Pneumatiker) für die Kirchen ihrer Zeit» [51].

Die Anführung lebendiger Persönlichkeiten, die für Origenes die Norm der Vollkommenheit darstellten, sagt viel mehr als viele theoretische Erwägungen. Wir beantworten also unsere zweite Frage unverzüglich mit der grundsätzlichen Feststellung VÖLKERS, mit der er die Diskussionen von drei Kapiteln seines Werkes abschliesst:

> «So gehören Beschauung und Wachsen in den Tugenden, Gnosis und Tat innerlich zusammen, sie bedingen sich gegenseitig in ihrem Wachstum, und sie bilden in ihrer Vereinigung und höchster Steigerung das Ideal, das dem Origenes von der christlichen Vollkommenheit vorschwebt» [52].

Mit dieser Feststellung schliessen wir die Schilderung von Origenes' Lehre über θεωρία und πρᾶξις ab. Wir haben diese Begriffe, so hoffen wir, genügend durchleuchtet. Und trotzdem haben wir mit den gewonnenen Erkenntnissen zum Erschliessen des Sinnes der ersten Deutung [53] noch immer nicht alle notwendigen Elemente in der Hand. Sie erhellen nur ihren ersten Teil [54]. Der Text aber läuft weiter:

> «Man sollte da eber sagen, dass Martha mehr fleischlich das Wort in ihr Haus, d.h. in ihre Seele aufnahm, wogegen Maria, an seinen Füssen sitzend ihm geistig zuhörte...» [55].

Analysieren wir zunächst diesen zweiten Teil der ersten Deutung, unabhängig vom ersten Teil.

50. MtKomm XII, 41 (*P.G.* 13, 1079 A, verglichen mit *G.C.S.* Or. X, S. 163, Zl. 21-164, Zl. 5.)
51. VÖLKER, *Vollkommenheitsideal*, S. 186.
52. Ebenda, S. 195.
53. Zl. 1-8 des Lukasfragments in *G.C.S.*
54. Zl. 1-4 des Lukasfragments in *G.C.S.*
55. Zl. 4-8 des 39. Lukasfragments.

Diese Sätze sprechen höchstwahrscheinlich von einer neuen Antithese, von der Antithese zwischen den «vollkommenen» und einfachen, «unvollkommenen» Christen. Denn zwei Wendungen, die Origenes hier gebraucht, gehören zu jener Phraseologie, die er beim Beschreiben der genannten zwei Kategorien der Christen anzuwenden pflegt.

Die erste typische Wendung ist : σωματικῶς-πνευματικῶς. Bekanntlich nennt Origenes die Vollkommenen oft «Pneumatiker». Und im 1. Buch des JohKomm, inmitten eines längeren Abschnittes, dessen Thema die Beschreibung der zwei in Frage stehenden Kategorien ist, lesen wir den Satz : «διόπερ ἀναγκαῖον πνευματικῶς καὶ σωματικῶς χριστιανίζειν» [56].

Zweitens ist typisch, dass Marthas Verhalten in Anlehnung an die paulinische Terminologie in 1 Kor 3,15 als das Verhalten eines am Anfang der Entwicklung stehenden Kindes, dessen Art bei der Vollendung abgelegt, «weggenommen» werden muss, dargestellt wird. Dieselbe paulinische Metaphora dient häufig zur Charakterisierung der Unvollkommenen [57].

Aus diesen Vergleichen wird ersichtlich, dass man die Worte «ἡ Μάρθα σωματικώτερον ὑπεδέξατο τον λόγον..., ἡ δὲ Μαρία πνευματικῶς ἤκουεν αὐτοῦ» singemäss etwa in folgender Form wiedergeben sollte : «Martha nahm das Wort eher in der Weise der fleischlichen [58], (einfachen) Christen auf, während Maria in der Weise der geistigen (vollkommenen) Christen auf es hörte».

Die Frage ist nun, wie sich die Deutung Maria/Martha — θεωρία / πρᾶξις zur Deutung Maria/Martha — Vollkommene/Einfache verhält.

Kein Gegensatz ist da, im Gegenteil : unseres Erachtens wird auch schon im ersten Teil mit der Deutung θεωρία / πρᾶξις die Deutung Vollkommene/Einfache gemeint : sie wird durch einen charakterischen Aspekt angedeutet, denn die Kontemplation ist ein Privileg der Vollkommenen.

56. JohKomm I, 7, 43 (*G.C.S.* Or. IV, S. 13, Zl 3f, E. PREUSCHEN).

57. Ein Beispiel : «Parvulus ergo est, qui lacte alitur et expers est sermonis justitiae, nec potest cibum solidum sapientiae divinae et scientia legis accipere, qui non potest spiritualia spiritalibus comparare, qui nondum potest dicere : «Cum autem factus sum vir, quae parvuli erant, deposui» (*G.C.S. Or.* VI, S. 75, W. A. BAEHRENS). Aus dem Kontext ist klar, dass Origenes hier vom einfachen Christen spricht.

58. σῶμα = Leib, Körper, aber mit dem deutschen Adjektiv «körperlich» kann man Origines' Begriff nicht wiedergeben.

«Ces chrétiens d'élite atteignent des objets que les chrétiens vulgaires ne connaissent pas ; mais il y a de plus : les vérités qui sont saisies par les uns et par les autres ne le sont pas de la même façon : les uns croient, les autres connaissent ; les premiers se rendent à une autorité supérieure, garantie par des miracles, et leur foi est fragile ; les seconds c o n t e m p l e n t les vérités religieuses auxquelles ils adhèrent, et cette adhésion est ferme» [59].

Dementsprechend stellen wir uns den Werdegang der gesamten ersten Deutung (Zll 1-8) in folgender Weise vor : Erster Schritt : Die Beschreibung, die Lukas von Maria gibt, erinnert Origenes an den βίος θεωρητικός, wie er ihn von seiner hellenistisch-philosophischen Bildung her kennt. Zweiter Schritt : die θεωρία ist in ihrem Sinn mit dem Bild der Vollkommenen engstens assoziiert : wer den Logos betrachtet, der ist, der kann nur ein Vollkommener sein. Er gibt also, als eine Folgerung seine eigentliche Deutung an : Maria/Martha : Typen der Vollkommenen/Einfachen.

Dass tatsächlich derselbe Sachverhalt, der beim ersten Schritt nur nach einem seiner Aspekte erfasst wurde, beim zweiten Schritt genauer, von seiner Mitte her verstanden wird, dafür ist das Wort μᾶλλον sehr bezeichnend, das den zweiten Teil einleitet und einen zweiten Ansatz ankündigt.

Dieselbe Konklusion ergibt sich aus den folgenden Beobachtungen :

Nach dem Schrifttext ist das «eine Notwendige» und der Teil, die Haltung, die Maria gewählt hat, identisch. Die θεωρία ist aber nach Origenes — wie er es an der Stelle sofort und sonst immer wieder betont [60] — eben nicht das eine Notwendige : οὔτε γὰρ πρᾶξις οὔτε θεωρία ἄνευ θατέρου. Die θεωρία muss also im Zusammenhang mit Maria als ein sehr charakteristischer Teil-Aspekt des Lebens der Vollkommenen verstanden werden, aber trotzdem nur ein Teil-Aspekt, eine «pars» pro toto, wobei das «totum» das vollkommene, kontemplative u n d aktive Leben ist.

Nach dem Schrifttext ist auch der von Maria gewählte Teil und das, was ihr «nicht weggenommen wird», identisch. Nach Origenes' Deutung scheinen es aber zwei verschiedene Sachen zu sein : Marias

59. LEBRETON, J., *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, in : *Recherches de science religieuse* 12 (1922) S. 281.
60. Siehe oben, S. 19 ff.

Wahl, die θεωρία, dagegen das, was ihr nicht weggenommen wird, das «Geheimnis der Liebe». Wir können aber diese scheinbare Unkonsequenz beheben, indem wir den gemeinsamen Nenner der θεωρία und des Geheimnisses der Liebe suchen : beide gehören zum Leben der vollkommenen Christen [61], beide stellen also nach je einem ihrer Aspekte dieselbe Realität dar. In den ersten 8 Zeilen unseres Fragmentes ist also in letzter Analyse e i n e Deutung vorgelegt : Maria Martha : Typen der vollkommenen/einfachen Christen.

Auf dieses Ergebnis sind wir dadurch gekommen, dass wir zur Phraseologie unseres Textes aus dem übrigen origenistischen Schrifttum Parallelen aussuchten und dabei entdeckten, dass diese ausnahmslos solchen Kontexten entstammen, deren Thema die Stufeneinteilung der Christen in vollkommene und einfache ist. Mit Hilfe derselben Methode kommen wir bei den zwei weiteren Deutungen, die Origenes im 39. Lukasfragment vorlegt, zu demselben Ergebnis.

Nach der ersten dieser zwei folgenden Deutungen ist Martha Symbol der Synagoge, Maria Symbol der Kirche. Die Synagoge wieder, die Juden, sind für Origenes die Prototypen der «Fleischlichen», nach LEBRETONS Wort, das seine in verschiedenen Texten zerstreuten Äusserungen synthetisiert : «(Des Juifs... des charnels) sont ceux qui sont assujettis à la chair, qui accomplissent les désirs de la chair, et aussi, qui sont les esclaves de la terre et des symboles» [62]. In gewissen Texten unterscheidet Origenes praktisch garnicht zwischen Juden und einfachen Christen, die beide gleichsam den Vollkommenen entgegengesetzt werden. «Si Origène se heurte parfois á la défiance des simples... de son côté,... entre eux et lui, il met tout la différence des Juifs aux chrétiens» [63].

61. Vgl. z. B. *In Genesim* Hom. XII, 4 (*G.C.S.* Or. VI, S. 74, A. W. BAEHRENS) : «Duo sunt ergo filii Abraham, unus de ancilla, unus de libera... Spiritualiter ergo omnes quidem, qui per fidem veniunt ad agnitionem Dei, possunt filii Abrahae dici ; sed in his sunt aliqui qui pro c a r i t a t e adhaerentes Deo, alii pro metu et timore futuri judicii...»

62. Degrés, S. 272.

63. LEBRETON, *Degrés*, S. 271. Er stützt sich auf JohKomm XIII, 16 (*G.C.S.* Or. IV, S. 240f, E. PREUSCHEN). Wir führen nicht diesen Text selber als Beweis an, weil er zuvor selber erklärt werden sollte. — Vgl. ferner die Anm. 1 auf S. 279 desselben Aufsatzes, die auf Stellen verweist, wo in die origenistiche Rangordnung die einfachen Christen oft eine Stufe u n t e r den ATlichen, also israelitischen Propheten eingegliedert werden.

Synagoge und die Kirche Symbole der fleischlichen, einfachen, bzw. der vollkommenen Christen, während Martha und Maria Symbole der Synagoge bzw. der Kirche sind. Sie sind eben Symbole der Symbole — wodurch klar wird, dass sozusagen in einer zweiten Schricht auch hier die Antithese einfacher/vollkommener Christ zu erkennen ist.

Und nun die dritte Deutung (Maria/Martha: Symbole der Heidenchristen/Judenchristen).

Genau so wie die Juden sind die Judenchristen, die auch noch äusserlich die Gebräuche des Judentums bewahren, in Origenes' Augen die klassischen «Fleichlichen». Ihren Gegensatz bilden die Heidenchristen, die nur «im Geheimen» [64] Juden sind. Als «im Geheimen Juden» — also, wie in unserem Texte Maria — werden im I. Buch des JohKomm zwei vorzugsweise «Vollkommene», Pneumatiker, nämlich Petrus und Paulus erwähnt [65].

Noch eindeutiger ist die Bezeichnung Marias als einer von denen, die «nach dem trachten, was droben ist, nicht nach dem, was irdisch ist» (vgl. Kol 3,2), da in der schon angeführten Homilie VII in Genesim, wo die Antithese der zwei Kategorien am Beispiel der zwei Söhne Abrahams veranschaulicht wird, die Pneumatiker mit demselben Pauluswort gekennzeichnet werden.

Maria und Martha werden also auch in der dritten Deutung mit Wendungen beschrieben, die sonst für die Beschreibung der vollkommenen, bzw. einfachen Christen gebraucht werden [66].

Das Gleiche trifft im Falle der zwei übrigen Maria-Martha-Stellen bei Origenes zu. Die erste dieser Stellen befindet sich im 2. Buch des Hohelied-Kommentars.

> «Beati pueri eius (=Salomonis), qui assistunt in conspectu eius (=Verbi Dei) semper; non illi, qui aliquando assistunt et aliquando non assistunt, sed qui *semper* et sine intermissione *assistunt Verbo Dei,* vere beati sunt. Talis erat et illa Maria, quae sedebat secus pedes Jesu audiens eum, cui et testimonium reddit ipse

64. Vgl. Rom. 2, 29.
65. Vgl. JohKomm I, 7 (*G.C.S.* Or. IV, S. 12, E. Preuschen).
66. Dasselbe gilt von der Parallelstelle der dritten Deutung (Fragm. 78 des JohKomm, *G.C.S.* Or. IV, S. 544f). Eine besondere Besprechung dieser Stelle erübrigt sich dadurch, dass die zwei Texte einander — abgesehen von belanglosen Abweichungen — beinahe wortwörtlich decken.

Dominus dicens ad Martham: 'Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea'» [67].

«Semper assistere Deo» wünschen die Vollkommenen in der IX. Hom. *In Josue*:

> «Ego sic video duas esse species eorum, qui per fidem festinant et properant ad salutem: unam eorum qui, promissionum caelestium cupiditate succensi, summo studio diligentiaque nituntur, ne saltem minima eos beatitudo praetereat, habentes desiderium non solum benedictionis capiendae et effici in parte sortis sanctorum, sed etiam *adsistere in conspectu Dei* et *semper* esse cum Domino Alii vero...» usw. [68].

Diese Stelle erhellt den Sinn auch der anderen Maria-Martha-Stelle:

> «Aut enim cum t u r b i s venimus ad eum (Jesum) et per parabolas nos reficit ad hoc tantummodo, ne multis jejuniis deficiamus in via; aut certe *semper* et indesinenter eius pedibus *assidemus,* vacantes ad hoc solum, ut audiamus 'verbum eius', nequaquam perturbati 'erga multum ministerium', sed 'optimam partem' eligentes quae non auferetur a nobis. Et utique qui sic accedunt ad eum, multo amplius ex eius lumine consequuntur» [69].

Hier werden die «semper assidentes ad pedes Jesu» ausdrücklich den Massen gegenübergestellt, was schon an sich ein Beweis mehr dafür ist, dass unter ihnen die Élite-Christen zu verstehen sind. Dass die Massen nur mit Gleichnissen, und nur so weit gespeist werden, dass sie am Wege unter dem Gewicht des Fastens nicht zugrundegehen, ist auch charakteristisch für die Phraseologie der Antithese

67. *Hom. in Cant.*, lib. II. (*G.C.S.* Or. VIII, S. 121, Zl. 15-20, W. A. BAEHRENS.)
68. Hom. IX, 7 *in Josue* (*G.C.S.* Or. VII S. 351f, W. A. BAEHRENS).
69. *In Gen.* Hom. 1, 7 (*G.C.S.* Or. VI, S. 9, Zl. 24ff, W. A. BAEHRENS) Die Tatsache, dass mit dem Kontext genommen, Maria und Martha an den zwei unteren Stufen einer v i e r s t u f i g e n Einteilung stehen, darf uns nicht verwirren. Origenes unterteilt die Kategorie der Wollkommenen, damit er Gelegenheit habe zur Darlegung einer der beliebten Thesen seiner Mystik: Die drei priviligierten Apostel gehören zu jener Gruppe der Pneumatiker, die schon direkt von Gott Vater erleuchtet werden, während alle übrigen das Licht von Christus dem Mittler erhalten. Vgl. VÖLKER, *Vollkommenheits ideal,* S. 109.

Vollkommen/Einfach [70]. Maria und Martha werden zwar in diesem Text nicht erwähnt, aber die aus Lk 10,38-42 entlehnten Ausdrücke für die Bestimmung der zwei Kategorien der Christen beweisen genügend, dass sie dem Origenes auch hier als Typen dieser zweier Kategorien vorschweben.

Ziehen wir die Schlussfolgerung.

Der Wort- und Bildschatz aller wichtigeren Stellen, wo Origenes Lk 10,38-42 deutet, weist eine grosse Einheitlichkeit auf : es ist in jedem Einzelfall der Wort- und Bildschatz des Themas der zwei Kategorien : vollkommene, pneumatische — einfache, fleischliche Christen. Diese Einheitlichkeit kommt in einigen Fällen nicht unmittelbar zum Vorschein. Wir haben bei der ersten Deutung von «pars pro toto», bei der zweiten von «Symbol der Symbole» gesprochen. Man darf aber mit solchen Präzisierungen nicht zu weit gehen. Man darf an kleineren Unebenheiten des Textes nicht hängen bleiben : man darf eben nicht vergessen, dass Origenes' Homilien zuerst gesprochene, und erst nachher schriftlich festgehaltene, wirkliche Homilien waren, in denen Origenes' geistiger Fruchtbarkeit zufolge die Grenzen zwischen Wirklichkeit und Symbol, Teil und Ganzes von der Flut der immer wieder neuen und neuen Einfälle und Vergleiche bald weggeschwemmt werden.

Wir müssen uns daher nach den grossen Linien der besprochenen Texte orientieren, und diese Linien konvergieren alle in eine Richtung : Maria und Martha stehen vor Origines' Geist als Symbole der vollkommenen bzw. einfachen Christen. Nirgends sagt er das ganz eindeutig und offen. Wer aber deshalb die nachgewiesene Einheit aller einschlägigen Stellen ignoriert, der ignoriert Origines' eigentliche Maria-Martha-Deutung.

70. Die Massen der Einfachen leben ein mühseliges Knechteleben, das ganz in der Erfüllung von Geboten aufgeht ; ein Pilgerleben, das sich auf den Wegen dieses Erdendaseins mühevoll vorwärtskämpft, wie die Träger der Arche, die das Gewicht der Bundeslade zu spüren hatten, während ihnen der Zugang su ihrem tröstenden Geheimnis verwehrt blieb. Vgl. *Hom. in Ps. XXVI*, 3 (*P.G.* 12, 1277c) ; *In Num.* Hom. IV 3 (*G.C.S.* VII S. 25ff, A. W. BAEHRENS.

III. Basilius der Grosse

Basilius, der Mönchsvater, zitiert nur an einer Stelle Lk 10,38ff, und zwar in der Interrogatio XX. der *Regulae fusius tractatae* [1]. Obwohl auch er von hellenistischen Einflussen garnicht frei ist [2] werden Maria un Martha an dieser Stelle nicht als Typen des kontemplativen und aktiven Lebens angeführt, sondern Martha als Beispiel derjenigen, die unter dem Vorwand der Gastfreundschaft die goldene Regel der Notwendigkeit ausser Acht lassen, und Maria als Beispiel des richtigen Verhaltens in diesem Punkte.

Der betreffende Textabschnitt lautet :

> «Nequaquam Dominus laudavit Martham in multiplex ministerium distractam : sed, Sollicita es, inquit, et turbaris circa multa ; atqui paucis, vel uno opus est : paucis quidem, quantum scilicet ad apparatum ; uno vero, nempe fine ipso, ut videlicet n e c e s s i t a t i fiat satis» [3].

Im Kontext dieser Sätze ist die Rede über die Ausübung der Mässigung in Speise und Trank. Dem ganzen Abschnitt liegt der Gedanke zu Grunde : Das richtige Mass wird eingehalten wenn man sich nie etwas über das *Notwendige* hinaus erlaubt. In diesem Sinne also d a r f der Mönch von allen Speisen essen, weil ja alles Gottes Gabe ist, jedoch nie mehr als notwendig ist. Die Speisen sollen möglichst einfach zubereitet werden : nicht raffinierter als es zur Ernährung des Körpers notwendig ist [4]. Auch die Portionen, die jedem einzelnen Mönch zugeteilt werden, sollen der Notwendigkeit angemessen sein [5], und von der Regel der Notwendigkeit soll auch wegen

1. Wohl kommt die Lukasstelle noch im ersten Kapitel der von Migne unter Basilius angeführten *Constitutiones Monasticae* (*P.G.* 31, 1316-1428) vor, doch wird dieses Werk von D. Amand in seiner «Note critique sur l'authenticité des Oeuvres ascétiques attribuées à Basile» als sicher apokryph bezeichnet. (Siehe : *L'ascèse monastique de S. Basile,* Maredsous, 1949, S. XXV f.). Nach J. Gribomont (*Histoire du Texte des Ascétiques de S. Basile,* Louvain, 1953, S. 305) verrät das erste Kapitel messalianische Tendenzen.
2. Vgl. Henry, P. *Les états du texte du Plotin,* Paris, 1938, S. 159-96.
3. *P.G.* 31, 974.
4. Interrogatio XVIII
5. Interrogatio XIX.

der Gäste keine Ausnahme gemacht werden : man soll nicht mehrere und leckere Speisen zubereiten wenn Gäste eingeladen sind. Diese Ermahnung wird dann von Basilius durch Heranziehung des Lukastextes unterstützt. So weit der Zusammenhang.

Nun sind wir in der Lage, folgende Feststellungen zu machen :

Was Basilius unter «bona pars» versteht, ist nicht direkt zu ermitteln, da er ja Vers 42 garnicht zitiert. Immerhin darf man mit befriedigender Sicherheit behaupten, dass er unter «vieles» bzw. «weniges» die Speisen («apparatus») verstand, unter «eines» das Erkennen dessen, was in der gegebenen Lage notwendig sei und was nicht. Folglich nehmen wir an, dass er implicite unter «bona pars» die richtige Wahl, die Maria zwischen zwei möglichen Verhaltungsweisen getroffen hat, versteht. In welchem Sinne das von ihr «nicht weggenommen wird» zu verstehen ist, bleibt unbeantwortet.

IV. Ephräm der Syrer

Die Bedeutung der Auslegung von Ephräm besteht darin, dass er der wichtigste Zeuge jener geistigen Strömung ist, die in den syrisch (und nicht griechisch) sprechenden Gebieten Syriens bis weit ins 6. Jhdt. blühte, die also vom Hellenismus nicht beeinflusst wurde und so eine von jeglicher philosophischen Systematisierung freie, ausschliesslich von Evangelium und Tradition inspirierte Spiritualität darstellt [1].

Die Frage, wie Ephräm die Martha-Maria Perikope deutet, wurde schon vor etwa 25 Jahren von I. Hausherr in einem Aufsatz eingehend erörtert [2]. Da die Fragestellung dieser Einzeluntersuchung genau mit der Fragestellung unserer Dissertation übereinstimmt, und da diese Untersuchung mit einer unübertrefflichen Kompetenz und Genauigkeit durchgeführt wurde, beschränkt sich unsere Aufgabe auf ein einfaches Zusammenfassen der Feststellungen des Verfassers.

Hausherrs Schlussfolgerung, die wir als eine Art These sofort am Anfang hervorheben können, lautet : «...es besteht kein Zweifel,

1. Vgl. Hausherr, I., *Les grands courants de la spiritualité orientale*, in *O.C.P.* 1 (1935) 114-138), insbesondere S. 116-121.

2. Hausherr, I., *Utrum Sanctus Ephraem Mariam Marthae plus aequo anteposuerit*, in : *Orientalia christiana* 30 (1933) 153-163.

dass nach Ephräm die Liebe wirksamer durch das tätige Leben Marthas bewiesen wird als durch die beschauliche Ruhe Marias» [3].

Die Richtigkeit dieser Behauptung geht aus allen sechs Stellen, wo die Schwestern von Bethanien in unserem Zusammenhang in den sicher authentischen Schriften Ephräms erscheinen, eindeutig hervor. Diese Stellen sind [4] : 1) Im Hymnus IX *de Paradiso Eden* [5] ist «ein Vergleich zwischen Maria und Martha in keiner Weise angedeutet ; man kann aber immerhin merken, dass nur von Martha gesprochen wird, von Maria wird nur der Name erwähnt...» [6]. 2) In der zweiten und dritten Strophe des Hymnus XXVI *de Virginitate* [7] spricht Ephräm «wieder mehr von Martha als von Maria. Er bewundert Marthas Liebe («Beata es, o Martha, quia fiduciam tibi dedit amor... beatum os tuum quod amore resonavit») ; Marias Ruhe erwähnt er nur kurz, doch ein ausdrücklicher Vergleich zwischen den beiden wird nicht vorgenommen».

In der vierten Strophe lesen wir : «Beata invidenda *prae ceteris mulier,* quae sacros Christi pedes deosculata es. Manus tuae unxerunt Sanctum Unctum...» [8]. Doch dass Ephräm diese «vor den anderen beneidenswerte Frau» n i c h t mit Maria, der Schwester Marthas, identifiziert, geht eindeutig aus seinem «Sermo de Domino nostro» hervor, wo wir lesen : «Pedes Domini, *non caput* ungebat illa mulier (nämlich die Sünderin, von der die Rede ist) ut pulvis conculcata. M a r i a autem unxit *caput* Domini...» [9]. 3) Eine Stelle des eben erwähnten «Sermo de Domino nostro» erweist sich als besonders leicht missdeutbar. Man würde zunächst lesen : «Maria unxit caput Jesu, in symbolum partis *potioris* quam elegit». Doch soll erstens statt «potior» richtiger «capitalis» (also an sich kein vergleichendes Wort) gelesen werden. Ephräm las die syrische Übersetzung, die einfach « b o n a m partem» hat ; er was also gar kein Ground da, an «potior» zu denken.

3. S. Ebenda S. 162.

4. Wir geben bei den weniger bedeutenden Stellen nur die Konklusion an ; bei den wichtigeren auch den Text selbst.

5. *Sancti Patris Nostri Ephraemi Syri Opera omnia..., opera et studio* Iosephi Assemani, Romae, 1746, tomus VI, S. 589.

6. Wir zitieren laufend die Festellungen Hausherrs ; ein ständiges Verweisen auf die Seitennummer scheint überflüssig zu sein.

7. Lamy, S., *Ephraem Syri hymni et sermones,* IV, Paris 1902, S. 578.

8. So nach der richtigen Übersetzung des Patriarchen I. S. Rahmani, *Sancti Ephraemi Syri Hymni de Virginitate, Beyrouth* 1906, S. 75f.

9. Lamy, Ebenda, Bd. I, S. 256, Nrr. 46 und 47.

Zweitens will diese «pars capitalis» wieder im Zusammenhang der Salbung verstanden werden, da wir im Kontext lesen: «Maria autem palam ex ore eius (Christi) accepit beatitudinem, mercedem *effusionis unguenti in caput eius*; effudit enim in caput eius unguentum optimum et obtinuit ex ore eius promissionem praeclaram...» Die «promissio praeclara» bezieht sich auf den Teil, den Marias Tat in der Frohbotschaft haben wird. Martha wird zwar auch erwähnt im Kontext, doch nur an Hand des Umstandes, dass sie Schwester der gepriesenen Maria sei. Ein Vergleich wird nur zwischen der Sünderin, die die Füsse Jesu küsste, und Maria, die sein Haupt salbte, angestellt, nicht aber zwischen den zwei Schwestern. 4) In der neuten Strophe des Hymnus XXXV *de Virginitate* [10] finden wir auch keinen Vergleich der zwei Schwestern. 5) Entscheidend ist die positive und eindeutige Aussage über Maria und Martha im Kommmentarwerk des Hl. Ephräm, wo er Lukas 10,38ff auslegt [11]. «Venit Maria et sedit ad pedes Iesu, i.e. tanquam in solida terra ad pedes eius sedit, qui et mulieri peccatrici veniam dederat peccatorum Quae cum diadema sibi conficeret, ut intraret in regnum Unigeniti, bonam partem, bonum scilicet Christum, solam elegit, ut in aeternum sicut dictum est ab ea non auferatur. M a r t h a e a u t e m c a r i t a s f e r v e n t i o r e r a t q u a m M a r i a e [12], quia ut primum Christus venit, Martha coram eo in servitio stabat. 'Non est tibi cura, inquit, de me? dic sorori meae ut me adiuvet'. Et cum venisset ut Lazarum resuscitaret, haec quoque prior obviam ei cucurrit».

10. RAHMANI, *Hymni*, S. 102.

11. AUCHER, J. B. - MOESINGER, G., *Evangelii concordantis expositio facta a s. Ephraemo...*, Venetiis 1876, S. 98. NB.: Im Jahre 1954 veröffentlichte L. LELOIR als Bd. 145 der *C.S.C.O.* eine zuverlässige lateinische Übersetzung der armenischen Übersetzung desselben Werkes von Ephräm, doch bietet dieses Werk für uns keine Neuigkeiten, da ja Hausherr die Übersetzung Moesingers auf Grund der armenischen korrigiert hat.

L. LELOIR gab überdies im Rahmen einer Konferenz, die er am 1. Febr. 1959 am Päpstlichen Bibelinstitut, Rom, hielt, bekannt, dass im Jahre 1958 das syrische Original desselben Werkes von Ephräm unter einigen Handschriften, die der berühmte Handschriftensammler Chester-Beatty unlängst erworben hat, entdeckt wurde. Doch ändert auch diese Entdeckung an den Ergebnissen von Hausherrs Untersuchung nichts, da nach Angabe Leloirs aus der fraglichen Handschrift unter wenigen anderen gerade die Perikope Lk 10, 38-42 fehlt.

12. HAUSHERR korrigiert «magis effervescebat» von MOESINGER in «ferventior erat».

Der Text ist so eindeutig, dass nichts weiter ausgelegt werden muss. Wo Ephräm Maria und Martha vergleicht, dort fällt dieser *Vergleich zugunsten Marthas aus.*

So weit die Beweisführung Hausherrs [13]. Wir können ihm nur zustimmen wenn er abschliessend feststellt «...certo constat, ad caritatem demostrandam, vitam operosam Marthae efficaciorem haberi, quam quietem Mariae. Quae conclusio logice cohaeret cum universo systemate Doctoris Syri, quod totum est in primatu voluntatis et amoris respectu intellectionis...»

Dieser Voluntarismus, nach dem der Primat vor dem Verstand dem liebenden Willen gehört, erklärt auch die Tatsache, dass die Auslegung Ephräms dem Schrifttext nicht ganz gerecht wird. Es ist wahr, dass das syrische «Evangelium Concordans», das Ephräm las, — ebenso wie die «Pĕsittā» — «τὴν ἀγαθὴν μερίδα» mit einfachem Positiv wiedergab, und nicht mit dem Komparativ oder Superlativ, wie die Vulgata. Doch auch wenn sein Text keinen ausgesprochenen Vergleich darstellt, enthielt er weiterhin unverkennbar einen Tadel Marthas. Diesen Tadel scheint Ephräm, offensichtlich von der Dienstfertigkeit Marthas tief beeindruckt, garnicht wahrgenommen zu haben.

Auch sonst dringt er in die Tiefen des Textes nicht ein : Marias «guter Teil» ist ganz allgemein «der gütige Christus», — damit sagt er aber weniger als der Schrifttext selbst.

Für uns bleibt die Tatsache wichtig, dass der syrische Kirchenlehrer, Vertreter einer primitiven, vom Hellenismus unberührten theologisch-aszetischen Tradition die Herrenworte über Maria und Martha in einem der intellektualistischen Auslegung (Maria = theoria/Martha = praxis) fast diametral entgegengestzten Sinne erfasst hat. Nach dieser Feststellung ist es aber nicht mehr ganz sachgemäss die Auslegung Maria = theoria/Martha = praxis als d i e traditionelle Auslegung darzustecen ; sie ist, neben anderen, e i n e , wenn auch, in verschiedenen Formen, ziemlich häufig wiederholte Auslegung. Dass die Geschichte eine Verbreitung dieser Auslegung begünstigte,

13. Noch eine Stelle (S. 202) der Ausgabe von Moesinger kann in Frage kommen. Aus diesem Satz desselben Kommentarwerkes, wo der Herausgeber (Moesinger) eigenmächtig und sinnlos den Namen «Martha» neben den der Maria eingeschoben hat, geht aber nach dem armenischen Text — wo also Martha gar nicht erwähnt wird —, so viel wie nichts hervor.

und diejenige Ephräms vergessen liess, ändert nichts an dieser Tatsache. Sicher haben dabei sprachliche Schwierigkeiten eine bedeutende Rolle gespielt.

V. Evagrius Ponticus

Evagrius berührt nur flüchtig Lk 10,41f, zumal in einer Schrift, deren Echtheit ziemlich zweifelhaft ist [1]. Deshalb genüge auch hier eine möglichst knappe Darstellung seiner Gedanken.

Das Werk *Rerum monachalium rationes* befasst sich mit einigen praktischen Fragen der monastischen Aszese. Das Erlangen der «ἡσυχία» ist vom Verlassen der weltlichen Sorgen, zu denen auch die Sorge um feinere und reichlichere Speise gehört, bedingt. Von der Einfachheit in Fragen von Speise und Trank soll der Mönch auch wegen der Gastfreundschaft nicht abweichen.

> «Quod si praetextu hospitalitatis de sumptuoso in mentem venerit, eam abjice cogitationem, nec illi adhaereas. Per illam quippe insidiatur tibi adversarius, insidiatur quo te a quiete avertat. Habes Dominum Jesum, qui Martham, animam ista consectantem arguit quodammodo, ac dicit: Quare 'erga plurima' versaris et 'turbaris? Unum est necessarium', nempe, inquit, divinum audire verbum; post quod caetera haec sine labore inveniuntur. Unde statim subdit, dicens: 'Maria' enim 'bonam partem elegit, quae non auferetur ab ea'» [2].

Für Evagrius ist also der gute Teil von Maria das Hören des Gotteswortes. Die wirkliche Bedeutung der Herrenworte liegt aber für ihn darin, dass sie uns zur Anspruchslosigkeit bezüglich Speise und Trank ermahnen. Selbst die Anwesenheit von Gästen ist kein Grund zu einer Ausnahme.

Wir trafen eine sehr ähnliche Auffassung der Herrenworte bei Basilius. Dass Evagrius von ihm beeinflusst wurde, nimmt uns nicht Wunder; er lebte ja in seiner Jugend in der monastichen Gemeinschaft des hl. Basilius [3].

1. Vgl. Viller, M., *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres d'Evagre le Pontique*, in: *Revue d'ascétique et de mystique* 11 S. 266, Anm. 210.
2. Kap. III, *P.G.* 40, 1254 CD.
3. Vgl. I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, in *Orientalia christiana periodica* 1 (1935) 129.

VI. Johannes Chrysostomus und die Messalianische Literatur

B. Altaner stellt uns den Bischof Johannes Chrysostomus als Exegeten mit folgenden Worten vor :

> «C. sucht den historischen Sinn der biblischen Texte nach den Grundsätzen der antiochenischen Schule zu erläutern. Kein Kirchenvater hat den heiligen Text so gründlich und zugleich so praktlisch erkläart wie er, und auch heute noch liest man seine Homilien nicht nur mit Frucht und Genuss, sondern, vom exegetischen Standpunkt aus gesehen, auch oft mit voller Zustimmung, was man von den Predigten der andern Väter, Augustinus eingeschlossen, nicht immer sagen kann» [1].

Das Zeugnis dieses Kirchenvaters verdient also besondere Beachtung. Es ist praktisch das einzige aus der antiochenischen Schule [2], was sein geschichtliches Interesse steigert, und eine der wenigen, die sich um den historischen Sinn unserer Perikope bemühen, was sein theologisches Gewicht erhöht. Wir wenden uns daher besonders gespannt unserem Autor zu.

Er befasst sich in seiner 44.Homilie *in Ioannem* mit den Worten «ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον...» [3]. Eine irrtümliche Auslegung läuft um : «Nonnulli, ut otiose vivant, hoc sermone abutuntur, ac si Christus opus

1. *Patrologie*, S. 291.

2. Auch bei Theodor v. Mopsuestia, dem Mitschüler von Chrysostomus (vgl. Altaner, *Patr.*, S. 288) finden wir eine Anspielung auf Lk 10, 41f, die aber nicht als Auslegung bewertet werden kann. Er kommentiert Joh 11, 32 und fügt die Worte hinzu : «Martha vero non dicitur cecidisse ad pedes eius, sed solum ei occurrisse, ut pluribus appareat Mariam majorem erga Jesum amorem habuisse. Quod adhuc apparet ex eo quod dum Dominus in domo eorum erat, illa servitio intenta erat, haec vero ob magnum suum amorem ad pedes eius sedebat, nolens, ne ad breve quidem tempus, separari a magistro. Quare et Dominus laudibus extollebat eam super Martham» (*Theodori Mopsuesteni Commentarius in Ev. Joannis Apostoli*, Versio (*C.S.C.O.* Bd. 116, zu Joh 11, 32 ; J. Vosté). Worin genau der gute Teil Mariens besteht wird nicht gesagt, man könnte schliessen, in der grösseren Liebe.

3. Joh 6, 27.

manuum sustulerit»[4]. Zunächst zeigt er an Hand von zahlreichen Paulus-Zitaten[5] die Falschheit der angeprangerten Meinung. Dann geht et auf eine Objektion ein : Lk 10,41f und Mt 6,34 scheinen gegen das Arbeiten zu reden. Die Antwort bleibt er nicht lange schuldig.

> «Quid ergo respondebimus? Non esse sollicitum non significat, a labore cessare ; sed, hujus mundi rebus non haerere, id est, non esse sollicitum de crastina quiete, sed illam curam supervacuam putare. Potest enim, qui operatur non in crastinum thesaurizare : potest qui laborat non sollicitus esse : non enim idipsum est cura et operatio. Non ut operi confidens quis operetur, sed ut det egenti. Quod autem ad Martham dicitur, non laborem et operationem respicit : sed tempus considerandum esse statuit, neque concionis tempus circa carnalia expendendum esse. Non igitur haec dicit, ut in desidiam illam conjiciat, sed ut ad audiendum convertat... Non ergo hospitalitatem cohibet ; absit, id ne dicatur ; sed docet doctrinae tempore caetera curanda non esse»[6].

Es zeigt sich also, dass die eingangs zitierten Worte Altaners auch in unserem Falle völlig zutreffen. Die Auslegung, die Chrysostomus selbst mit den Worten einleitet «ἵνα μὴ μάχην εἰσάγειν τινὰ δείξωμεν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ»[7], berücksichtigt tatsächlich den unmittelbaren und allgemein-theologischen Kontext, ist klar, sachlich und kaum anfechtbar.

Zu beachten sind im besonderen folgende Punkte :

1) Chrysostomus unterscheidet zwischen ἐργασία und μέριμνα wobei μέριμνα als die falsche Einstellung zu den irdischen Gütern («huius mundi rebus haerere») aufgefasst wird.

2) Die Lehre des Logions an Martha ist : δεῖν καιρὸν εἰδέναι. Für ein biblisch geschultes Ohr, wie das bei Chrysostomus der Fall ist, hat das Wort καιρός einen besonderen Klang : es ist das Wort, mit dem in Lk 12,16 das «tempus utile» zum Ergreifen des Heiles bezeichnet wird.

Wir stellen mit Genugtuung fest, dass die Auslegung des Joh. Chrysostomus, der wir besondere Aufmerksamkeit widmen müssen,

4. *P.G.* 59, 248 (Ausgabe von 1862).
5. 1 Thess 4, 10f ; Eph 4, 28 ; Apg 20,34 ; 1 Kor 9, 18 ; Apg 18, 2.
6. *P.G.* 59, 249.
7. *P.G.* 59, 249.

mit jener, die wir in unserem exegetischen Abschnitt vorlegten, bis in die Einzelheiten übereinstimmt. Er placiert das Herrenwort Lk 10,41f in genau denselben theologischen Kontext, mit dessen Hilfe wir in unserer Exegese seine Botschaft zu erläutern versuchten. Wir könnten unseren exegetischen Abschnitt mit denselben Worten abschliessen, mit denen er seine Schlussfolgerung betreffs des Logion zieht: «Non ergo hospitalitatem cohibet, sed docet doctrinae tempore caetera curanda non esse».[8].

Altaner bezeichnet im angeführten Text Chrysostomos' Exegese unter anderem als «praktisch». Wir sind glücklicherweise in der Lage, die Richtigkeit auch dieses Epithets bestätigen zu können: wir haben noch einiges vom Sitz im Leben dieser Homilie zu sagen.

Die Worte Chrysostomus', die dem Johanneszitat (6,27) folgen — «nicht wenige missbrauchen diesen Text, damit sie in Müssiggang leben können, als hätte Christus die Handarbeit abgeschafft», — lassen uns aufhorchen. Es ist recht unwahrscheinlich, dass ein gewöhnlicher Taugenichts seine Arbeitsscheu mit Schriftstellen theologisch zu untermauern versucht. Es muss sich um eine Sekte handeln, um richtige Irrlehrer.

Nun wissen wir aber, dass zur Zeit, als im Auftrage des Bischofs Flavian, seines Freundes, Joh. Chrysostomus als Prediger zu Antiochien tätig war [9], von einer in derselben Stadt gehaltenen Synode [10] die Häresie der Messalianer verurteilt wurde. Diese Irrlehre beschreibt Epiphanius von Salamis mit folgenden Worten:

> «Manche unserer Brüder und Rechtgläubigen verkennen die Norm des Lebenswandels in Christus, die befehlt sich von der Welt zu trennen, Eigentum und Vermögen zu verlassen, was man besitzt zu verkaufen und unter den Armen zu verteilen, das Kreuz auf sich zu nehmen und <Ihm> in Wahrheit nachzufolgen, nicht träge, nicht untätig die Zeit zu verschwänden, nicht der Drohne der Bienen zu ähneln, «mit den eigenen Händen zu arbeiten» (vgl. 1 Kor 4,12; 1 Thess 4,11), wie <es> auch der heilige Apostel Paulus der Welt entsagend, die Wahrheit ver-

8. *P.G.* 59, 345 erscheint Lk 10, 42 nochmals, aber nur andeutungsweise.

9. Von 386 bis 397; vgl. ALTANER, B. *Patrologie,* S. 288.

10. Gegen das Jahr 390; vgl. C. J. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles,* Bd. II, Paris 1908, S. 75; MONACHINO, V., «Flaviano», in: *Enciclopedia cattolica* V, Sp. 1448.

kündigend <selber tat>, dessen Hände nicht nur sich selber, sondern auch seinen Begleitern Lebensunterhalt verschafft haben (vgl. Apg 20,34) — diese waren aber nicht untätig, sondern standen ihm in der Arbeit zur Seite — wie er auch stolz sagt und recht deutlich lehrt: «wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen» (2 Thess 3,10)» [11].

Und einige Zeilen weiter:

«Das Wort nämlich, das unser Heiland sprach: «Bemühet euch nicht um die Speise, die vergänglich ist, sondern um die Speise, die ins ewige Leben hinein anhält...» (Joh 6,27) hat bei einigen eine falsche Meinung verursacht» [12].

Auch spätere Kirchenväter bezeugen einstimmig, dass die Messalianer unter dem Vorwand des ununterbrochenen Gebetes die Handarbeit verwarfen [13]. Der Text von Epiphanius ist aber deshalb besonders wertvoll für uns, weil er die Schriftstellen anführt, die von den einander entgegengesetzten Lagern als Argumente angewandt wurden.

Diese Schriftstellen lassen uns die Gegner von Chrysostomus mit absoluter Sicherheit identifizieren: es waren die Messalianer.

Erstens ist das Schriftwort, das nach Joh. Chrysostomus seine Gegner missbrauchten, dasselbe Joh 6,27, das nach Epiphanius die Messalianer «irreführte», das also an der Synode von Antiochien, wo die Messalianer selbst wahrscheinlich vertreten waren [14], ein recht heiss umstrittenes Herrenwort sein musste.

Als die klassischen Waffen der Orthodoxie musten hingegen die bei Chrysostomus und Epiphanius in gleicher Weise angeführten Paulusworte 1 Thess 4,10f, Apg 20,34 und Eph 4,28 [15] gelten [16].

11. K. Holl ergänzt den Satz mit «παντὸς ἔργου ἐπιγείου ἀπέχονται» (vgl. den kritischen Apparat zum Text in *G.C.S.*).
12. Panarion, 80, 4. *G.C.S.* Epiph. III, S. 488f, K. Holl.
13. Timotheus Cpolitan., *De recept. Haer.*, unter dem Titel «De Marcianistis» (*P.G.* 86, 49f); Theodoret. Cyr., *Haeret. fab.* IV. 11 (*P.G.* 83, 429f) u. A.
14. Theodoret. Cyr., *Eccl. Hist.* IV, 10 (*P.G.* 82, 1143f).
15. Einige Zeilen nach dem von uns angeführten Text (vgl. Anm. 12).
16. Schon Basilius der Grosse bekämpft die Meinung von «τινες», die unter dem Vorwand des Gebetes und Psalmodierens die Arbeit vernachlässigen» mit denselben Schriftstellen wie Ephiphanius: Apg 20, 34; 2 Thess 3, 10; Eph 4, 28 (vgl. Interrog. 37. der *Reg. fusius tract.*, *P.G.* 31, 1011f).

Die Stelle Joh 6,27, die Epiphanius erwähnt, war keineswegs die einzige, die die Messalianer missbrauchten. Dies geht aus dem Vergleich mit dem *Liber Graduum* und den Schriften des Pseudomakarius hervor. Sie sind sicher messalianistisch, doch wiederspiegeln sie nur eine gemilderte Form der Irrlehre [17]. Die Art Dialog, in dessen Rahmen Joh. Chrysostomus die Einwände seiner Gegner anführt, enthält zwei weitere umstrittene Schriftstellen.

Zuerst seine Meinung: Paulus sagt: «Recordamini Domini dicentis: Beatius est dare quam accipere». Woher soll aber geben der nichts besitzt? Mit anderen Worten: aus der Pflicht des Almosengebens folgt, dass wir auch erwerben, also arbeiten müssen.

Worauf seine Gegner: Wieso sagt dann Jesus zu Martha: «Du machst dir Sorge und Unruhe um viele Dinge. Eines ist nur notwendig»; ferner: «Macht euch keine Sorge wegen dem morgigen Tag» (Mt 6,25).

Aus diesem Dialog können wir schliessen, dass die Messalianer die Arbeit, und folglich das Almosengeben, gestützt auf Lk 10,41f und Mt 6,25 ablehnten. Nun finden wir das gleiche Räsonnement im *Liber Graduum*:

> «Qui enim tollit crucem et docet verbum (=der vollkommene Messalianer), non potest accipere ab isto et dare huic et emere et vendere, ne sibi quidem sucurrere potest, nisi eum res valde urgeat. Nam Dominus dixit»... und folgt Mt. 6,25 [18].
>
> «Maria autem tulit crucem suam... et mortua est saeculo e t u s u i e i u s et vixit in spiritalibus et spiritu servivit Domino» [19].

Diese zwei Stellen beweisen uns, dass alle drei Texte, die Joh. Chrysostomus als von seinen Gegnern missbrauchte Herrenworte bezeichnet (=Joh 6,27; Mt 6,25 und Lk 10,41f) zu den beliebtesten Waffen aus dem Arsenal der Messalianer gehörten [20].

17. Vgl. PETERSON, E., «Messalianismo» in: *Enciclopedia cattolica* 8, Sp. 840ff.
18. *Liber Graduum* (Abkürzung: *L.G.*), sermo 3, 8 (*P.S.* 3, S. 62, M. KMOSKO).
19. *L.G.*, Sermo 3, 13 (*P.S.* 3, S. 74).
20. Mt 6, 27 z. B. wird im *Liber Graduum* noch an 6 weiteren Stellen zitiert. Auch die folgende Episode aus der *Apophtegmata Patrum* (Nr. 5 des Abtes Silvanus) zeigt, dass diese Texte sozusagen zum Kampfruf der Messalianner wurden. Es wird erzählt, dass ein Bruder, als er einmal den

Aus all diesen Vergleichen und aus den Daten der Kirchengeschichte, auf die wir schon hinwiesen, geht klar hervor, dass die Adressaten der 44. Homilie des Joh. Chrysostomus über jeden Zweifel die Messalianer waren.

* * *

Da wir sehen, dass diese Sekte unsere Maria-Martha-Stelle mit Vorliebe zur Rechtfertigung ihrer Thesen missbrauchte, müssen wir im Folgenden ihrer Maria-Martha-Auslegung genauer nachgehen.

Um Wiederholungen zu vermeiden, skizzieren wir als Einleitung die Lehre der Messalianer betreffs Arbeit und Almosen in ihrer Beziehung zur Vollkommenheit. Wir sahen ja schon, dass sie Lk 10,41f in diesem Zusammenhang gebrauchen.

I. Der Vollkommene dient nur der seelischen Not der Mitmenschen. Das ist der «geistige Dienst», die Erfüllung des «grossen Gebotes» (...ministerium spirituale.. quod consistit in mandatis magnis et mansuetis [21]).

II. Der «geistige Dienst» besteht im ständigen Beten und im Predigen : der Vollkommene muss «assiduus esse in oratione et deprecatione et ministerio et lectione et in verbo Dei et promptus paratusque succurrere cuique indigenti doctrina» [22]. (II B) Auch die Frauen müssen an der Lehrtätigkeit teilnehmen : «Isti mulieres promovent in suae haereseos magistras» [23].

III. Auch der Herr und die Apostel haben ihre Tätigkeit auf Gebet und Predigt beschränkt : «sicut ipse Dominus et Apostoli si-

Abt Silvanus am Berge Sinai besuchte, auf seine arbeitenden Mönche deutend bemerkte : Bemühet euch nicht um die Speise, die vergänglich ist (Joh 6, 27) ; Maria hat ja den guten Teil gewählt (Lk 10, 42). Als er dann zur Mittagszeit kein Essen bekam und sich deswegen beim Abt beschwerte, erhielt er die Antwort : «Als vergeistigter (πνευματικός !) Mensch, der du bist, brauchst du ja keine solche Speise. Wir, da wir fleischlich sind, wollen essen, und deshalb arbeiten wir auch. Du hast aber doch den guten Teil gewählt, liest den ganzen Tag lang und willst fleischliche Speise nicht kosten...» (*P.G.* 65, 409). Dass der Abt es hier mit einem Messalianer oder Sympathisierenden zu tun hatte, können wir aus der Bezeichnung «πνευματικός» ableiten. Timotheus v. Konstantinopel schreibt den Messalianern unter anderen folgende Äusserungen zu : «Λέγουσιν τὴν τῶν χειρῶν ἐργασίαν ὡς βδελυρὰν ἀποστρέφεται, καὶ πνευματικοὺς ἐντεῦθεν ἑαυτοὺς ὀνομάζουσιν ..» (*P.G.* 86, 49 D).

21. *L.G.,* Sermo 3, 1 (S. 46).
22. *L.G.,* 3, 7 (S. 58).
23. *De recept. haer.,* cap. «De Marcianistis», (*P.G.* 86, 51).

militer fecerunt constituentes diaconos aegrotis et nudis et peregrinis et captivis et omnibus egenis ut ipsi verbum Dei et orationem administrarent (Apg 6,4)» [24].

IV. Was das Austeilen irdischer Almosen (=der leibliche Dienst, im Gegensatz zum bisher geschilderten «geistigen Dienst») betrifft, ist das einzige, was sie tun dürfen, dass sie die Reichen zur Wohltätigkeit auffordern : «docere divitiarum possessores ut ex his quae possident, ipsi suismet manibus darent pauperibus» [25]. Die Begründung dieser Thesen :

(A) Das Annehmen und Austeilen von Almosen verwickelt den Menschen in die Welt der «sichtbaren Dinge», die ihn unvollkommen machen : der Vollkommene «ostendens ostendit eis (=divitibus) ubi sint egeni, tantum absit ut ipse in domum suam eleemosynas recipiat... nam murmurabunt in eum plurimi nec eum perfici sinent... murmurando quod acceperit nec nobis dederit... et ipsum, rebus visibilibus approximantem malum reddunt» [26].

(B) Wer die Aufnahme des Kreuzes und die Nachfolge Christi ernst nimmt, kann nicht einmal seinen eigenen Lebensunterhalt besorgen :

> «Qui enim tollit crucem et docet verbum, non potest accipere ab isto et dare huic et emere et vendere, ne sibi quidem succurrere potest, nisi eum res valde urgeat. Nam Dominus dixit : Nolite solliciti esse...» [27]
>
> «Is qui tollit crucem et accepto Paraclito perfectus fit, nullum prorsus habet consortium cum rebus visibilibus ; si vero illa diligat, fit iustus, non perfectus, quia non renuntiavit visibilibus» [28].

V. Wenn also jemand auf die «sichtbaren Dinge» nicht verzichtet, dann ist er nur ein «Gerechter», kein «Vollkommener».

VI. Die zwei Kategorien, je nachdem sie ganz frei von den «sichbaren Dingen» sind oder nicht, haben in verschiedenem Masse an Gott, am Heiligen Geist teil.

24. *L.G.*, 3, 7 (S. 58f).
25. *L.G.*, 3, 7 (S. 58f).
26. *L.G.*, 3, 7 (S. 59).
27. *L.G.*, 3, 8 (S. 62).
28. *L.G.*, 3, 7 (S. 69).

(A) Teil der «Vollkommenen» : «Sunt qui charisma omnium maximum acceperint (quod appellatur Spiritus Paraclitus) per quod implentur et replentur Deo et Christus integre habitat in eis» [29] :

(B) Teil der «Gerechten» : «Sunt homines in quibus modicum ex Domino sit benedictionis exiguae (haec est portio illa minor, quae commixtio ex Deo appellatur)»[30]. «Sunt homines in quibus aliquid ex Deo et aliquid ex Satana sit, et per commixtionem Spiritus Sancti, qui est in eis, bona operentur...et.. transgressi mala committant ob mixturam peccati» [31].

Wir geben jetzt den Maria-Martha-Text aus dem *Liber Graduum* wieder und fügen hinter den Stellen, wo die eine oder andere dieser Thesen zu erkennen ist, die betreffende Nummer ein. So werden die problematischen Einzelausdrücke durch ihre Einordnung in das messalianische System automatisch erläutert.

> «Sunt enim charismata magna et sunt charismata minora, et est commixtio et est benedictio, sicut de Maria et Aarone dixit Dominus, minora fuisse charismata eorum, quam Moysis (vgl. Num 12,2.7) et sicut minores erant septuaginta viri, qui de charismate Moysis acceperunt (vgl. Num 11,16f) et sicut minor erat portio Marthae (VI B), quam Mariae (VI A). Ecce, cum his omnibus collocutus est Dominus et commixtio eius erat in ipsis, non tamen eo modo, quo erat in Moyse et Maria, sorore Lazari. Qui autem ne unicum quidem bonum opus operantur, nihil admiscetur ei de Spiritu Domini et reprobus fit. Si itaque crucem eius cum humilitate et sanctitate tulerimus, post humiliationem nostram exaltabimur, sicut Ipse exaltatus est post voluntariam humiliationem suam, ut nobis exemplo fieret, sicut dixit Apostolus : Imitatores mei estote fratres, sicut ego Christi [32]. Hac ratione maior erat portio Mariae, sicut de ipsa Dominus testatus est : Maria meliorem partem elegit sibi. Maria autem tulit crucem (IV B), quae est humilitas, mandata magna (I), et mortua est saeculo et usui eius (IV B) et vixit in Domino in spiritualibus et spiritu servivit Domino (I) eique adstricta tota die glorificabat eum sicut dixit Spiritus de spiritualibus : Tota die laudavimus te Deus [33] (II) et docuit et instruxit et discipulas fecit (II B) Dominum laudantes et ministrantes una cum discipulis illis qui

29. *L.G.* 3, 12 (S. 71).
30. Ebenda.
31. *L.G.* 3, 11 (S. 67).
32. 1 Kor 4, 16.
33. Vgl. Ps 43, 9 (nach Vg).

Paraclitum acceperunt (VI A) et Domino in perfectione servierunt. Martha autem illo tempore victu et vestitu servivit Domino et turbae (IV), quae cum eo erat habens domum et bona sua, ut Abraham, et iusta (V) moribus suis, crucem tamen non tulit.»[34]

Nach dem *Liber Graduum* ist also der gute Teil (portio) Mariens das «charisma magnum», der Heilige Geist, den sie als «Vollkommene» empfängt. Martha, als blosse «Gerechte», die den leiblichen Dienst ausübt, erhält nur das «charisma minus», die «commixtio Spiritus».

Da so Lk 10,41f zur Illustration von gewissen Behauptungen eines Systems herangezogen wird, dessen mehrere Thesen[35], wenn auch nicht ausgesprochen heterodox (dazu sind sie zu impräzise formuliert), so doch sehr fragwürdig sind, können wir auch im Falle des *Liber Graduum* von einem «Missbrauch» unserer Perikope reden.

Weniger extravagant erscheint hingegen die Lehre der Pseudomakarius-Schriften[36], doch sind die Spuren des Messalianismus auch in ihnen unverkennbar, was wir auch an den zwei Stellen, wo von Lk 10,38ff die Rede ist, nachweisen können.

Den ersten Text liefert uns die 16.Frage der Homilie XII. Wir verweisen auch diesmal mit Hilfe der Nummern auf die betreffenden Thesen, wo ihre Spuren zu entdecken sind.

Interrogatio XVI: «Quid est quod Martha dixerat Domino de Maria: Ego de multis sollicita sum et haec assidet tibi?»

Responsio: «Quod debebat dicere Maria Marthae, id Dominus praeoccupans (=anticipans) eidem dixit, quod illa, omnibus relictis (VI B), sederet ad pedes Domini, ac Deo benediceret tota die (II). Vides assidendi beneficium, pro dilectione datum. Ut

34. *L.G.* 3, 13 (S. 73ff).

35. z. B., dass das Verteilen von Almosen den Menschen nicht vollkommen werden lässt; die Hinstellung des Einflusses des Satans auf den Menschen als das negative Parallel zum Wohnen Gottes in der Seele, usw.

36. Da nicht einmal W. Jaeger, der gegen die bisher allgemein angenommene Chronologie der Pseudomakariusschriften eine neue vorschlug (vgl. *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, 1954, S. 226), sie später als aus den ersten Jahrzehnten des V. Jhs. datiert, nehmen wir ihre Maria-Martha-Auslegung unter das von uns zu untersuchende Material auf, unabhängig von der umstrittenen Frage des Verfassers. Diesbezüglich vgl. z.B. E. Peterson «Macario»: in *Enciclopedia cattolica* 7, Sp. 1740ff; ferner Wenger, A., *Grégoire de Nysse et le pseudo-Macaire*, in: *Revue Études Byz.* 13 (1955) 145-150.

autem clarius appareat verbum Dei, audi. Si quis diligit Jesum, eique attendit assicue (assidue) (II) vero, et non remisse attendit, sed perseverat quoque in dilectione, jam Deus cogitat pro dilectione illa dare aliquid illi animae, quamvis homo nesciat, quid accepturus sit, aut qualem portionem Deus largitus sit animae. Et sane Mariae, quae diligebat eum, et assidebat pedibus ejus, non simpliciter se adjunxit; sed virtutem illi quamdam occultam ex sua substantia (VI A) contulit. Sermones enim, quibus alloquebatur Deus in quiete Mariam, spiritus erant et virtus quaedam. Hique sermones penetrabant cor, et anima animam, spiritus spiritum, et virtus divina multiplicabatur in corde ejus. Necessario enim virtus illa, quocumque diverterit, illic perseverat, velut possessio, quae auferri nequit. Quare Dominus sibi conscius, quid Mariae contulisset, ait: Maria optimam partem elegit. Non ita longe postea, quae benevole egerat Martha circa ministerium, promoverunt eam ad donum illud gratiae (χάρισμα ἐκεῖνο). Etiam [37] illa enim consecuta est virtutem divinam in anima.» [38]

Wir glauben nicht irrezugehen, wenn wir annehmen, dass die «virtus occulta ex sua (= Dei) substantia», die von Maria «nicht weggenommen werden kann», das «charisma magnum», der Heilige Geist, ist. Darauf lässt auch der Gebrauch des Wortes «χάρισμα» — jedenfalls im Zusammenhang mit Martha — schliessen. Gewisse Ähnlichkeiten mit der Stelle im *Liber Graduum* sind also zweifellos da. Es ist aber interessant zu beobachten, wie die anstössigen Formulationen, die im *Liber Graduum* noch ziemlich häufig vorkommen, hier beinahe verschwinden. So wird Maria «für die Liebe» im allgemeinen belohnt; eine ausdrückliche Geringschätzung der Arbeit und des Almosens wird vermieden, und wir werden versichert, dass «nach einer gewissen Zeit» auch Martha an «jenem Charisma» Anteil erhielt. Es lässt sich natürlich fragen, ob gerade diese letzten Sätze nicht erst später als eine absichtliche Milderung eingefügt wurden.

Noch weniger abweichend von den traditionellen Lehren der zeitgenössischen Literatur über das Mönchtum erscheinen die Gedanken, die wir in der anderen Maria-Martha-Stelle vorfinden. Es handelt sich um einen Absatz des sog. *Grossen Briefes* des Makarius. Nach neuesten Forschungen handelt es sich hier um eine Paraphrase

37. Eingefügt nach dem Griechischen (καὶ αὐτή).
38. *P.G.* 34, 567f.

und Erweiterung des *De Instituto Christiano* von Gregor von Nyssa [39]. Der uns interessierende Absatz befindet sich in jenem Teil des Briefes der, im Anschluss an die streng genommene Paraphrase, die Erweiterung enthält [40]. Hier der Text :

> «Der Herr selber bezeugt, dass das vereint vollbrachtes Werk des Gebetes un Wortes allen Tugenden und Geboten höhergestellt wird. Als er nämlich in Marthas und Marias Heim kam, kümmerte sich Martha um seine Bedienung, Maria hingegen setzte sich zu den Füssen des Herrn und nährte ihre Seele mit der zum Heil führenden Lehre. Als dann Martha sich beklagte, dass sie ihr nicht helfe, und sich an den Herrn wendete : 'Herr, befehle dass meine Schwester komme und mir beistehe, da sie mich allein liess', stellte der Herr das Erste und Wichtigere über das Zweitrangige, indem er ihr antwortete : «Martha, Martha, du machst dir Sorge und unruhe um viele Dinge, eines ist aber nur notwendig : Maria hat den besten Teil gewählt». Mit diesen Worten hat der Herr auf das erste und grösste der Tugendwerke hingewiesen. Doch auch das Werk des Dienstes am Nächsten hat er nicht für wertlos gehalten. Wäre es nämlich nichts wert, wieso hat er dann an derselben <Art> von Dienst wie Martha teilgenommen, und wieso hat er selbst das Werk <des Liebesdienstes> vollbracht, indem er die Füsse der Jünger wusch? Auch ermahnte er sie mit den Worten : «Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch, den Jüngern die Füsse gewaschen habe, dann müsst auch ihr einander die Füsse waschen. Denn ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr tut, wie ich an euch getan habe» (Joh 13,14f). Und wiederum : «Jeder, der bei euch ein Erster sein will, wird euer Diener und euer Sklave sein, wie auch der Menschensohn nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele» (Mt 20,27f) ; und «was jemand einem von diesen getan hat, hat es mir getan»

39. Die kritische Ausgabe befindet sich in *Gregorii Nysseni Opera*, ed. A. Jaeger, Bd. VIII/1, *Opera Ascetica*, Leiden, 1952, S. 1-89.
Zum Problem der Beziehungen des *Grossen Briefes* von Makarius zum *De Instituto Christiano* Gregors vergleiche bes. Kap. 3 des 2. Abschnittes von W. Jaegers *Two Rediscovered Works*, betitelt «The *Great Letter* of Macarius an Expanded Metaphrase of Gregory's Treatise» S. 174-207. Über die Zusammensetzung des Briefes vgl. S. 187ff.

40. Jaeger, W., *Two Rediscovered Works*, S. 287 Zl. 16-289 Zl. 5. — Wir finden in der Augsgabe von Migne unter den *Opuscula Macarii* einen kurzen Traktat mit dem Tittel *De Oratione*, das einen dem angeführten sehr ähnlichen Absatz enthält. Tatsächlich ist das *De Oratione* nach W. Jaeger ein Auszug des zweiten Teiles des *Grossen Briefes* (vgl. Ebenda, S. 158ff), und daher als ein unechter Pseudomakariustext für uns uninteressant.

(vgl. Mt 25,40); und «wer einen Gerechten aufnimmt, weil er ein Gerchter ist, der wird den Lohn eines Gerechten erhalten» (Mt. 10,41). Aber auch die Apostel — nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte — die durch den leiblichen Tischdienst aufgehalten wurden, haben das Grössere bevorzugt: dem Werke des Gebetes und des Wortes nachzugehen. «Es ist nicht richtig — so sagten sie —, dass wir das Wort Gottes hintansetzen und den Tisch besorgen; so wählen wir Männer, die voll des Heiligen Geistes sind aus und bestellen sie für dieses Werk, wir aber werden weiter dem Dienste des Wortes und dem Gebete obliegen» (vgl. Apg 6,2ff).

Nun siehst du, wie sie das Erstrangige über das Zweitrangige stellten, obgleich beide Sprösslinge derselben guten Wurzel sind.»

Den Zugang zum Verständnis dieses Textes bildet sein Zusammenhang mit der Paraphrase des *De Instituto Christiano*. Unsere Aufgabe ist es also, diesen Zusammenhang ins Licht zu stellen [41].

Gregor von Nyssa, der Linie der traditionellen Mönchsliteratur folgend, betrachtet das ununterbrochene Gebet als die höchste Stufe der Vollkommenheit [42]. Die Verrichtung der klösterlichen Arbeiten obliegt denjenigen Mönchen, die diese Höhe der Vollkommenheit noch nicht erreicht haben [43]. Er selber sieht aber schon in dieser Hierarchie die Quelle einer Spannung, hofft jedoch, dass diese durch die Ausübung der Demut überwunden werden kann [44].

Makarius betont mit Gregor die Unterscheidung von Fortgeschrittenen im Gebet und solcher, die noch in ihrem aszetischen Kindesalter stehen. Er möchte aber zur Behebung der so gegebenen Spannungen mit dem Entwickeln von neuen Argumenten beitragen, da gemäss seiner Erfahrung Gregors Ermahnung zur Demut teilweise ohne Erfolg blieb. Die von Makarius neu entfalteten Gedankengänge weisen dementsprechend eine doppelte Tendenz auf: sie betonen einerseits weiterhin die Vorrangstellung des ununterbrochenen Gebetes, heben aber andererseits die Gottgewolltheit der Arbeit hervor, um den Arbeitenden das Gefühl des minderen Wertes zu nehmen. Diese Gedanken werden in dem Anhang zur Paraphrase dargeboten, und zwar

41. Wir fassen hier zusammen, was JAEGER in den SS. 190-199 der *Two Rediscovered Works* diesbezüglich sagt.
42. *De Inst. Chr.*, S. 80, 4-5.
43. Ebenda, S. 87, 9.
44. Ebenda, S. 69, 12-16.

in zwei gedanklichen Einheiten. Die zweite dieser Einheiten ist um die Deutung des Herrenwortes an Martha aufgebaut, und so halten sich auch hier die zwei genannten Tendenzen die Waage.

Der aufgezeichnete Kontext erklärt im wesentlichen den ganzen Textabschnitt. Das Ergebnis ist nicht wenig interessant.

Einerseits dürfen wir die Zusammenstellung «τὸ τῆς εὐχῆς καὶ τοῦ λόγου ἔργον» [45], wie die Berufung auf Apg 6,4 gewiss als Spuren, die messalianitischen Einfluss verraten, bewerten. Andererseits ist aber die Rehabilitierung, die die Arbeit bei Makarius erfährt, von der einseitigen Einstellung der ungemilderten Messalianer recht weit entfernt (vgl. die Schlussfeststellung von Makarius' Text «Ὁρᾷς... ἀμφότερα μιᾶς οὖντα ἀγαθῆς ῥίζης ἀποβλαστήματα» und die Aussage des Timotheus «λέγουσι τὴν τῶν χειρῶν ἐργασίαν ὡς βδελυρὰν ἀποστρέφεται»).

Das Paradoxe ist dabei, dass das Neue, das der «Messalianer» Makarius zur Paraphrase des Werkes eines orthodoxen Kirchenlehrers hinzuzufügen als nötig erachtet, in einer Reihe von Bibelzitaten besteht die er anführt, um das angegriffene Ansehen der Arbeit in der klösterlichen Gemeinschaft wiederherzustellen.

Tatsache bleibt allerdings, dass er als den «besseren» oder «besten» Teil Mariens das Gebet hinstellt, zu — relativen — Ungunsten des Teiles der Martha, des Dienstes an den Brüdern.

* * *

Der Faden, den uns eine Andeutung der 44.Homilie des Joh. Chrysostomus in die Hand gegeben hat, und dem wir nachgegangen sind, hat uns ziemlich weit geführt. Der Ertrag dieser Entdeckungsfahrt ist, dass wir nun wissen, das Lk 10,41f im Laufe seiner Auslegungsgeschichte auch zur Unterstützung von heterodoxen Lehren herangezogen wurde. Die Deutungen, die wir in den unter diesem

45. S. 287, Zl. 16f. Nicht zu vergessen : die Tatsache selbst, dass Makarius die Vorrangstellung des Gebetes, von der auch bereits Gregor spricht, gerade in Lk 10, 41f bestätigt sieht, also in einem Schriftwort, das die ungemilderten Messalianer nach Chrysostomus' Zeugnis heterodox auslegten, deuten auch schon auf den Einfluss der letzteren hin. Vielleicht gebraucht Gregor selber Lk 10, 41f zur Illustration des Vorrangstellung des Gebetes, wozu es sich anscheinend so gut eignet, gerade deshalb nicht, weil es bekanntlich gewissermassen kompromittiert ist.

Gesichtspunkt untersuchten Dokumenten vorfanden, weisen alle Schattierungen zwischen verwerflichem Missbrauch und legitimen Gebrauch auf.

VII. Nilus von Ancyra

Nilus, Vorsteher eines Coenobiums, Jünger und Verehrer des hl. Johannes Chrysostomus, hat zwei uns interessierende Stellen.

Der ersten begegnen wir in seinem Brief an den Diakon Euthymius [1]. Der Empfänger dieses Briefes scheint dem Abt Nilus berichtet zu haben von seinem Lebenswandel, der in ununterbroner geistiger Schau des unsichtbaren Königs, im Psalmodieren und Führen von geistlichen Gesprächen besteht. Nilus nimmt an seiner Freude im angeführten Brief Anteil.

Da wir uns auf keinen Zusammenhang stützen können und auch den geschichtlichen Hintergrund dieses Briefes nicht kennen, möchten wir uns darauf beschränken, das hervorzuheben, was er für sich allein klar aussagt.

Der Diakon führt — im Gegensatz zu den Menschen, die ihr Glück in irdischen Gütern finden— ein gänzlich auf Gott und sein Wort eingestelltes Leben und findet sein Glück und seine Freude darin. Diese Freude kann ihm niemand nehmen [2]. Der Gedanke einer Sache, die niemand wegnehmen kann, erinnert unseren Autor an Lk 10,42, sodass schliesslich der Lebenswandel, den der Diakon gewählt zu heben scheint, als der «gute Teil» hingestellt wird.

> «Salvator et Conditor omnium tibi respondet: Gaudium tuum, et exsultationem tuam nullus furari poterit [3]: Maria siquidem optimam elegit divinarum disciplinarum semper virentem partem.»

Wir vermuten, dass unter «divinae disciplinae» der oben beschriebene Lebenswandel zu vestehen ist.

Die zweite und wichtigere einschlägige Stelle befindet sich in seinem Werk *De monachorum praestantia* [4]. In dieser Schrift wird die

1. *Epist.* lib. II, Brief 41, *P.G.* 79, 215 AB.
2. Vgl. Joh 16, 22.
3. Vgl. Joh 16, 22.
4. *P.G.* 79, 1061-94.

Überlegenheit des Mönchslebens, das in der Wüste geführt werden kann, gegenüber dem Mönchsleben in der Stadt bewiesen [5]. Im Laufe der Beweisführung wird ein Einwand besprochen. Die Gegner von Nilus behaupten, in der Stadt könne der Mönch seinen Nächsten behilflich sein, nicht aber in der Wüste, weshalb also das Verbleiben in der Stadt vorzuziehen sei. Nilus antwortet :

> «Bonum est illi manum porrigere, qui se praecipitem agit, si possibile sit non simul cum ipso periclitante perire; sin autem operi, quod videtur compassionis, subsequatur pati, propriae studendum est utilitati, quia non ita propinquus est alter alteri, ut quisque sibi ipsi» [6].

Er betrachtet als einen unantastbaren Grundsatz : «In necessariis (ad salutem ; Verf.) minus studere sibi ipsi quam aliis non solum admittendum non est, verum etiam plurima dignum est condemnatione» [7] :

Zur Unterstützung dieser Behauptung führt er dann das Beispiel von Maria und Martha mit folgenden Worten an :

> «Annon dicemus Mariam esse Martha meliorem? quam ob indistractionem [8] praeferens Dominus illi, quae circa ministerium corporeum distracta erat, et curam gerebat famulatus, qui ad carnis requiem est, dicit non ipsi, sed ei, quae arbitrabatur, se magnum aliquid actitare, et idcirco admonitione indigebat, corrigens deceptam intelligentiam, ac inquiens : 'Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima, porro unum est necessarium : Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea'. Etsi tumultus ejus esset studio plenus inserviendi ipsi Domino, non tamen laudata fuit ob illam animi propensionem ; conquestus est autem quod, cum dereliquisset assidere (ut Maria faciebat) verbo, et animae utilitati, intenta erat, quo pacto nihil necessarium deesset ad magnifici convivii apparatum...» [9].

5. Vgl. Disdier, M. Th., «Nil l'Ascète», in : *D.T.C.* XI/1, Sp. 665 und 671.
6. Kap. 14, *P.G.* 79, 1078 C.
7. Kap. 15, *P.G.* 79, 1079 A.
8. Nach dem Griechischen (« διὰ τὸ ἀπερίσπαστον ») ; nach der Übersetzung der *P.G.:* «quam ob talem sine ulla distractione quietem».
9. Kap. 16, *P.G.* 79, 1079 BC.

In diesem Zusammenhang erscheint also die Sorge um das Heil (σωτηρία, vgl. Kap. 15) als der gute Teil Mariens. Wenn man in der Stadt Gefahr läuft, unter dem Vorwand der Sorge um den Nächsten die Sorge um das eigene Heil zu vernachlässigen, dann soll man, gestützt auf die Belehrung, die Martha erteilt wurde, die städtische Unruhe fliehen und mit Maria auf das einzig Notwendige bedacht sein. Es geht offensichtlich um das Wesen des Heiles, nicht bloss um einen höheren oder niederen Grad der Vollkommenheit. Nilus spricht ja von denen, die sich «n i e» die Zeit nehmen, sich mit den eigenen Gedanken, verborgenen Beweggründen und Leidenschaften, die sie wegen der äusserlichen Geschäftigkeit nicht erkennen, auseinanderzusetzen» [10].

VIII. Cyrill von Alexandrien

Mit Cyrill von Alexandrien kommen wir wieder zu einem wichtigeren Punkt unserer Untersuchung. Nach Anfängen in der Richtung der allegorisierenden Exegese wendet sich Cyrill von dieser alexandrinischen Tradition ab und bringt der historich-kritischen Exegese wider eine höhere Wertschätzung entgegen [1].

Diese Entwicklung lässt sich auch in seiner Maria-Martha-Exegese verfolgen. Vorausgesetzt ist allerdings eine ziemlich genaue Kenntnis der Chronologie seiner Werke. Diese Vorarbeit wurde aber glücklicherweise von Jouassard und anderen schon geleistet [2]. Er lokalisiert den Johannes-kommentar Cyrills, der zwei für uns interessante Stellen enthält, zwischen 425-428 [3]. Mit ihm stimmt Altaner überein, welcher bemerkt, dieser Kommentar sei vor 429 verfasst, die Lukashomilien hingegen erst nach diesem Jahr [4].

10. Vgl. Kap. 15, *P.G.* 79, 1080 A.

1. Vgl. Abel, F.-M., *Parallelisme exégétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alexandrie,* in : *Vivre et Penser* 1 (1941) 95-97.
2. Jouassard, G., *L'activité littéraire de S. Cyrille d'A.* in : *Mélanges E. Podechard,* Lyon, 1945, S. 159-74. Er beruft sich auch auf die Patrologie Bardenhewers und auf den Artikel über Cyrill im *D.T.C.*
3. Jouassard, *L'activité,* S. 170-72.
4. Altaner, B., *Patrologie,* S. 254.

Die erste Maria-Martha-Stelle des Johanneskommentars ist nichts anderes als eine beinahe wörtliche Wiederholung der allegorisierenden Deuntung von Origenes zu derselben Stelle: Joh 11,1ff [5]. Ihre einzige Bedeutung ist deshalb auch nur der Beweis, dass Cyrill in einer ersten und ziemlich langen Periode seiner exegetischen Tätigkeit sehr stark unter dem Einfluss der alexandrinischen Tradition stand.

Auch die zweite Maria-Martha-Stelle im Johanneskommentar [6] weist eine starke Abhängigkeit von Origenes auf. der Satz: «Potest et ad speculationem referri sermo, ut Martham quidem accipiamus virtutem p r a c t i c a m, Mariam spiritualem contemplationem (τὴν πνευματικὴν θεωρίαν), quae practicam a tergo sequitur, per quas absolutissimam erga Deum [7] dilectionem designamus» ist offensichtlich von den das 39. Lukashomiliefragment des Origines einleitenden Zeilen inspiriert [8]. Neu ist allerdings die zweite von Cyrill dargebotene Deutung:

> «Alii Martham figuram sumunt veteris Spcripturae ministrantem Christo. Transformata siquidem historia in contemplationem spiritualem, Servatoris mensam instruit et adornat. Multis enim nitimur testimoniis de Christo, dogmatis eius confirmati; Mariam vero evangelicam institutionem, quae instar unguenti Domini pedes unxit, hoc est eius in terra oeconomiam, atque universam terrarum orbem fragrantia odoris implet, quae est totius humanitatis domus.»

Der Satz «transformata siquidem historia in contemplationem spiritualem» bedarf einiger Erklärung. Nach Cyrills hermeneutischer Auffassung hat das AT — und zwar das ganze — einen zweifachen Sinn: einen historischen, als sog. «ἱστορία», oder «Schatten» und einen typologischen oder theologischen, als «θεωρία». Während man letzteren Sinn nur im Lichte der NTlichen Erfüllung erkennen kann, braucht man dieses Licht zum Verständnis des ersteren nicht [9]. Demnach bedeutet also der problematische Satz Folgendes: Nachdem wir den tieferen, prophetisch-typologischen Sinn des AT verstehen,

5. *P.G.* 74, 39f; vgl. *G.C.S.* Orig. IV, S. 544, Zl. 30 — S. 545 Zl. 4, E. PREUSCHEN.
6. *P.G.* 74, 73f.
7. Der griechische Text hat «Christum» statt «Deum».
8. Vgl. *G.C.S.* Orig. IX, S. 251f, M. RAUER.
9. Vgl. RÜCKER, A., *Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien*, Breslau, 1911, S. 75.

erkennen wir, dass es auch der grösseren Glanz Christi dient. In diesem Zusammenhang ist also die den Heiland durch ihren Dienst ehrende Martha ein Typus des AT, dessen «Zeugnisse» über den Messias zahlreich sind. Die salbende Maria ist Typus des Evangeliums.

Eine dritte Deutung greift wieder auf Origenes, 39. Lk-Fragment zurück : «Alii Martham interpretantur judaeorum Synagogam, quae per carnalia vult Deum colere ; Mariam vero conflatam ex gentibus Ecclesiam, quae spiritualia sacrificia et suaveolentem fidem Christo offert...»

Wie wir bei allen drei von Cyrill dargebotenen Deutungen sehen, handelt es sich streng genommen nicht um eine Exegese der Lukasstelle. Die salbende — und nicht die bei den Füssen des Herrn lauschende — Maria ist eigentlich die Grundlage für die Maria betreffenden Teile der drei allegorischen Deutungen. Doch da die dienende Martha in Joh. 12,1ff garnicht erwähnt wird, erweist sich diese Martha-Maria-Stelle bei Cyrill als eine Auslegung der zwei miteinander verschmolzenen Evangelienstellen Joh 12,1ff *und* Lk 10,38ff. Als solche konnten wir sie nicht ausser acht lassen.

Die dritte und wichtigste Martha-Maria-Stelle bei Cyrill ist seine 69. Lukashomilie. A. RÜCKER macht uns aufmerksam,

> «...dass er (Cyrill) in der Erklärung des NT einer nüchternen Exegese durchaus nicht so abhold ist, als es seine atl Kommentare vermuten lassen. Besonders gilt dies von den Lk — Homilien, die gegenüber dem Jo-Kommentar eine deutliche Abkehr von der allegorisierenden Methode zeigen» [10].

Die Bedeutung der Lukashomilien liegt also darin, dass sie im Gegensatz zum um einige Jahre älteren Johanneskommentar den Literalsinn — mit Cyrills Ausdruck : τὴν ἱστορίαν — auslegen. So auch die Homilie Nr.69. Da die Gedankenführung der Homilie keine strenge Ordnung verfolgt, scheint es uns vorteilhafter, nicht den Text in seiner ursprünglichen Reihenfolge zu geben, sondern eine Zusammenfassung des Inhaltes, den wir dann für die einzelnen Behauptungen mit den betreffenden Stellen belegen.

Cyrill analysiert weniger die kleineren Einzelheiten des Lk-Textes, sondern erblickt vielmehr im ganzen Abschnitt einen Grundge-

10. *Lukas-Homilien*, S. 77.

danken, den er dann gründlich ausführt : «...venite... et hospitalitatis morem nolite ignorare : ...Discamus igitur ab omnium nostrum Servatore, Christo hoc etiam praeter cetera» [11].

Was der «bessere Teil» Mariens sei, wird nur angedeutet : «Laudibus... extulit... Mariam quia meliorem partem elegit quae non auferetur ab ea : inamissibilis est enim possessio spiritualium bonorum» [12].

Die «geistlichen Güter» die wir, einmal besitzend, nicht mehr verlieren können, sind die «doctrina salutis». Es heisst nämlich, wir müssen «... imitari hanc mulierem, doctrinae amatricem, Mariam nempe, quae secus pedes Servatoris sedebat, doctrinis eius cor suum implens, et eorum quae profectui esse possent non capiens satietatem...» [13]. Ferner wird gesagt, dass im Vergleich mit Marthas Tun «...excellentior est altera pars, doctrinas scilicet divinas concupiscere» [14].

Was der Herr an Marthas Dienst tadelnswert fand, erfahren wir klarer aus den folgenden Sätzen :

> «Num igitur criminatur eam aliquis, quod teneretur ministerii cura? Minime quidem. Non enim increpabat eam Servator, quae animo sibi proposuerat ut hunc laborem susciperet ; sed reprehendit eam potius quia in vanum laborabat, volens quae sunt praeter necessitatem quaerere. Opportune autem hoc fecit ; ita ut ordinaret morem hospitalitatis» [15].

Martha beging also den Fehler nicht dadurch, dass sie überhaupt den Herrn bewirten wollte, sondern dadurch, dass sie ihn mit einem übertrieben grossartigen Essen überraschen wollte. Man dürfte daher schliessen : die Worte «weniges ist nur notwendig, oder eines» beziehen sich nach Cyrill auf die Einfachheit des Aufgebotes beim Empfang eines Gastes.

Das Hauptanliegen Cyrills hebt sich also ganz augenscheinlich heraus. Er will von der Szene in Bethanien die Regeln der christlichen Gastfreundschaft ablesen. Und zwar erstens : wie die Jünger Christi sich als Gäste benehmen sollen .

11. Tonneau (=Tonneau, R. M., *S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam Pars Prior, C.S.C.O.* 140, Louvain, 1953), S. 188.
12. Tonneau, S. 188.
13. Ebenda.
14. Tonneau, S. 189.
15. Ebenda.

«At primo id considerandum est : prodest enim (Servator) denuo discipulis suis proponendo seipsum in typum ita ut cognoscant quomodo et qualiter in hospitum suorum domibus conversari debent. Ingredientes enim debent, non tam requiei indulgere, ne videantur hanc ob causam certe apud eos deversos esse ; sed potius ut omni bono illos implerent doctrinisque divinis et sacris» [16].

Diese lehrhafte Tätigkeit gewinnt zu Zeiten Cyrills eine besondere Aktualität : der reisende Christ soll seinen Glaubensbrüdern durch seinen geistlichen Beistand vor den umherschleichenden Irrlehren bewahren :

«Quando igitur deversamur apud fratres, volentes corporalia eorum metere, prius serenda sunt spiritualia, et sic optimos agricolas imitantes, corda eorum patefaciemus, ne radix quaedam amaritudinis desursum oriens, molestiae sit eis ; neve vermis novitatum quorundam hominum eveniat et corruptionem secretam faciat in eis. Quando aliquid huiusmodi accidit fieri, tunc certe, tunc sicut ligonis dentes, verbum mystagogicum et salutare infigamus in mentes eorum, radicem quasi atheismi exstirpemus, evellamus quasi de fundo zizaniam haereticam et in eis plantemus scientiam veritatis...

Haec quidem sint ad hospites qui recipiuntur» [17].

Und nun die Lehre für den christlichen *Gastgeber* :

«Qui autem hospitio excipiunt fratres, ne satagant circa frequens ministerium ; ne quaerant supra id quod est ad manum et extra necessitatem... Congregatis autem quibusdam sanctis in domo viri timentis Deum, mensa quidem sit parca et ascetica, victus autem simplex et superfluorum expers ; frugalitas sit tenuis et brevis : necessitas sit mensura potus ; mediocritas in omni negotio, et necessitati corporis subveniatur rebus quae simpliciter inveniuntur : ita excipiendi sunt hospites, ita etiam Abraham... excepit... ita Lot... Bonum igitur maximum est hospitalitas et quod maxime sanctos decet ; quod autem etiam nos agamus, sic enim deversabitur et requiescet in cordibus nostris mystagogus ille coelestis, Christus scilicet, per quem et cum quo sit Deo et Patri laus et imperium cum Spiritu Sancto in saecula saeculorum. Amen» [18].

16. Tonneau, S. 188.
17. Tonneau, S. 189f.
18. Tonneau, S. 190f.

Diese einfache Botschaft vernimmt Cyrill aus der Martha-Maria-Perikope [19]. Dass er sich nicht in den Einzelheiten des Textes verliert, sondern einfach darauf bedacht ist, das Wesentliche aus dem Text herauszuarbeiten, verleiht seiner Auslegung gegenüber seinen allegorisierenden Vorgängern ein besonderes Gewicht.

DIE LATEINISCHEN VÄTER

IX. Ambrosius von Mailand

Im allgemeinen wird Ambrosius in seiner Exegese als von Origenes stark beeinflusst betrachtet [1]. Dies gilt auch in Bezug auf seine Maria-Martha-Deutung ; doch hat sein Origenismus einen stärkeren praktischen zug und weist eine grosse Ausgeglichenheit auf. Die Lehren, die er aus der Maria-Martha-Perikope herausliest, finden wir am klarsten in seinem Lukaskommentar dargelegt, doch kehren sie auch jedesmal zurück, wenn anderswo wieder von den Schwestern von Bethanien die Rede ist.

Seine erste Lehre wird in der folgenden Weise formuliert :

> «Dictum est igitur de misericordia, sed non una est forma virtutis. Subicitur Marthae exemplo et Mariae, alterius operibus actuosa devotio, alterius religiosa mentis itentio Dei verbo, quae si cum fide congruat, etiam ipsis operibus antefertur» [2].

Dass das Erkennen des Wortes Gottes höher zu stellen sei als das «Werk» des Dienens, wird auch in der *Expositio Psalmi 118* nach Anführung von Lk 10,38ff behauptet : «Ita verbum cognoscere maius opus esse quam ministrare divinae auctoritate sententiae definitur» [3].

Wohl wird auch die in der *Explanatio Psalmi I* gestellte Frage denselben Sinn haben : «Si quae Christo ministrabat ad men-

19. Die flüchtige Anspielung auf Lk 10, 42 in *P.G.* 68, 871 ist belanglos.

1. Vgl. z. B. Altaner, *Patrologie*, S. 342.
2. *C.S.E.L.* XXXII, 4, S. 316f.
3. *C.S.E.L.* LXII, S. 240, M. Petschenig.

sam non conferebatur [4] ei quae verbum cupiebat audire, quem operantem studioso aeternae cognitionis conferre poterimus...?» [5]

Ambrosius folgert also unmissverständlich aus Lk 10, 38ff: das Vertiefen in Gottes Wort, das Erkennen, das Hören des Gottes-Wortes ist dem Dienst vorzuziehen. Ein gewisser Intellektualismus in diesen Behauptungen ist unverkennbar. Es ist bezeichnend dass er den oben angeführten Abschnitt des *Exp. Ps. 118* als Ausführungen über das «θεωρητικόν» ankündigt [6]. Er verteidigt immer wieder das «studium verbi» gegen die übereifrigen Vertreter des «ministerium»:

> «Agat te sicut Mariam desiderium sapientiae; hoc enim majus, hoc perfectius opus, nec ministerii cura cognitionem verbi caelestis avertat, nec arguas eos et otiosos judices, quos vides studere sapientiae...» [7].
>
> «Deficiebat ergo in verbum propheta [8]. Nos autem otiosos nos putamus, si verbo tantummodo studere videamur, et pluris aestimamus eos, qui operantur, quam eos, qui studium cognoscendae divinitatis exercent» [9].

Doch darf uns diese stark intellektualistisch klingende Ausdrucksweise über den Inhalt des «studium verbi» nicht hinwegtäuschen. Es wird nämlich für die These «religiosa mentis intentio Dei verbo... etiam ipsis operibus antefertur» als zweiter Beweis (d.h. nach der Anführung von Lk 10,38ff) Folgendes ausgesagt: «Denique Apostoli optimum non putarunt relinquere Dei verbum et ministrare mensis» [10]. Unter «ministerium» versteht also Ambrosius die Diakonie, den Dienst, der auf die Linderung leiblicher Not abzielt, während er den Dienst am Wort, Verkündigung und Katechese inbegriffen, zum «studium verbi», zur «mentis intentio Dei verbo» rechnet!

4. «conferre» kann hier nur die Bedeutung von «praeferre» haben.
5. *C.S.E.L.* LXIV, S. 35f, M. Petschenig.
6. Vgl. *C.S.E.L.* LXII, S. 236, Zl 22ff, M. Petschenig.
7. *Exp. Ev. Lc.*, *C.S.E.L.* XXXII, 4, S. 316, C. Schenkl.
8. «deficere», nach dem Zusammenhang = «totus in rei desiderium cupiditate transire»; «Expectatione avida deficere»: vgl. *C.S.E.L.* LXII, S. 233, Zl. 22-28.
9. *Exp. Ps. 118*, 82. Ebenda, S. 239, Zl. 16ff.
10. *Exp. Ev. Lc.*, *C.S.E.L.* XXXII, 4, S. 317, Zl. 11f.

Wahrscheinlich ist Ambrosius auch dort von Origenes inspiriert, wo er auf die Zusammengehörigkeit der «actio» und der «intentio» zu reden kommt. Wie Origenes betont er, dass im vollkommenen Menschen, dessen Vorbild die Apostel sind, beide vorhanden sein müssen. In seinem Kommentar zu Lk 1,2 («sicut tradiderunt nobis, qui ab initio viderunt et ministri fuerunt verbi») stellt er, bevor er über Maria und Martha zu sprechen kommt, folgenden Grundsatz auf :

> «Gemina virtus est in homine perfecto, ut et intentio sit, et actio. Utramque igitur virtutem sanctus Evangelista Apostolis defert; non solum enim viderunt igitur, sed et ministri verbi fuerunt. Intentio visionis, actionis est ministerium, finis autem intentionis est actio, principium actionis intentio. ...utriusque virtutis plenitudo quaerenda est, quam consequi potuerunt Apostoli...» [11].

Verlegt man sich also auf das ausschliessliche Anstreben einer der beiden zusammengehörenden Tugenden, so verliert diese eine angestrebte auch ihren Wert :

> «Est etiam nonnunquam maxima intentio, cassa actio, ut si medicinae animarum aliquis intendat et, cum omnia medendi praecepta cognoverit, non exsequatur officia, atque ita fit ut quia cassa actio, cassa etiam intentio sit [12].
>
> Est etiam in nonnullis uberior aliquando actio, exilior intentio, ut si aliquis baptismi salutaris sacramenta percipiat et cognoscendis variarum virtutum praeceptis animum nolit intendere, fit plerumque, ut per intentionis incuriam fructum actionis amittat» [13].

Dementsprechend wäre Maria nicht des Lobes wert, wenn sie die Beschauung einseitig gepflogen hätte. Findet Ambrosius im Text selber keinen Hinweis dafür, dann sucht er ihn im übrigen Evangelium :

> «...fuerit in... Apostolis et intentionis et actionis aequalitas: est autem nonnumquam plus in intentione quam in actione aut plus in actione quam in intentione, ut in Evangelio cernimus inter sanc-

11. *Exp. Ev. Lc., C.S.E.L.* XXXII, 4, S. 15.
12. Vgl. auch den folgenden Satz aus *Exp. Ps. 118,* 6, 35, *C.S.E.L.* LXII, S. 126, Zl. 17ff : «...meditationis praeceptorum caelestium intentio vel finis operatio est actusque directus ad implenda praecepta divina».
13. *Exp. Ev. Lc., C.S.E.L.* XXXII, 4, S. 16f.

tam Mariam et Martham fuisse distantiam... in altera intentionis studium, in altera actionis ministerium redundabat, utrique tamen utriusque virtutis studium suppetebat, siquidem et Martha, nisi audisset verbum, ministerium non subisset, cujus actio intentionis indicium est, et Maria tantum gratiae de utriusque rettulit perfectione virtutis, ut ungeret pedes Jesu et tergeret capillis et totam domum suae fidei odore conpleret» [14].

Ein gemässigtes Vorherrschen der «intentio» oder «actio» ist also bei der Einzelperson statthaft, oder auch erwünscht. Dabei hat derjenige, der den Vorrang dem «Leben mit Gottes Wort» gegeben hat, den besseren Teil erwählt. Doch für die Kirche, die ein Organismus mit vielfachen Aufgaben, die «Leib Christi» ist, gilt es: keines der beiden Typen darf fehlen. Der Kommentar von Lk 10,38ff wird mit folgenden Sätzen abgeschlossen:

«...qui ministrat doctori deferat et ministrantem doctor invitet et provocet; unum enim corpus Ecclesiae, etsi diversa membra: alterum altero eget. Non potest oculus dicere manui: operam tuam non desidero aut iterum caput pedibus et auricula se negare esse de corpore; nam etsi alia principalia, tamen alia necessaria» [15].

Nachdem wir also alle zur Verfügung stehenden Texte herangezogen haben, sind wir imstande zu entscheiden, was Ambrosius unter «bona pars» verstanden hat.

Wie wir bereits sagten: sie ist das Leben aus und auf Gottes Wort hin, das einerseits ein Lauschen, ein Forschen, ein liebendes Erkennen, kurz, ein Betrachten ist, andererseits aber das Verkünden des Vernommenen durch Wort und Tat, d. h. Beispiel und Lebenswandel, als nicht minder wesentliche Elemente in sich mit einschliesst.

In welchem Sinne dieser gute Teil Maria nicht genommen wird, darüber gibt der folgende Satz des Lk-Kommentars Aufschluss: «Studeamus igitur et nos habere quod nemo nobis possit auferre, non ut perfunctoria, sed diligens audientia deferatur; solent enim semina ipsius verbi caelestis auferri, si secus viam sunt seminata» [16].

14. *Exp. Ev. Lc.. C.S.E.L.* XXXII, 4, S. 16f.
15. *C.S.E.L.* XXXII, 4, S. 317.
16. *C.S.E.L.* XXXII, 4, S. 317.

Die Worte «semina verbi secus viam seminata» enthalten einen klaren Hinweis auf das Gleichnis vom Sämann [17]. Daraus wird ersichtlich, dass Ambrosius in Maria eine Angehörige jener Klasse von Menschen erblickt, die den Samen, das Wort Gottes, «in empfänglichem, guten Herzen bewahren, und Frucht bringen in Geduld». «Weggenommen» wird dieses Wort dem Gleichnis zufolge vom Teufel, wenn es zwar gehört wird, aber ohne die notwendige Bereitschaft zur Aufnahme und Erfüllung : wenn es die Seele nicht b e f r u c h t e t. Verstehen wir also in diesem Sinne das «non auferetur ab ea», dann ergibt sich, dass für Ambrosius aus der Maria-Martha-Szene die Botschaft so lautet : Maria entschied sich für eine innige Vereinigung mit Gottes Wort. Wer demselben gegenüber so eingestellt ist, der geht dieses Wortes nicht verlustig, nicht einmal durch einen direkten Angriff des Teufels.

X. Hieronymus

Es ist zu bedauern, dass wir vom grossen Hieronymus keine streng genommene Auslegung unserer Stelle besitzen. Nur in seinem 22. Brief (an die Jungfrau Eustochium) stossen wir auf eine wenig bedeutende Maria-Martha Stelle.

Die Jungfrau, eine seiner geistlichen Töchter [1], wird unter anderem mit folgenden Worten zum Verlassen der Welt ermahnt :

> «Lege evangelium et vide, quomodo Maria ad pedes Domini sedens Marthae studio praeferatur — et certe Martha sedulo hospitalitatis officio Domino atque discipulis convivium praeparabat — : Martha, inquit, Martha, solicita es et turbaris circa plurima ; pauca autem necessaria sunt aut unum : Maria bonam partem elegit, quae non auferetur ab ea. Esto et tu Maria, cibis praeferto doctrinam. Sorores tuae cursitent et quaerant quomodo Christum hospitem habeant ; tu insemel saeculi onere proiecto sede ad pedes Domini» [2].

17. Mt 13, 4-23 = Mk 4, 3-20 = Lk 8, 4-15.

1. Vgl. Altaner, B., *Patrologie,* S. 356.
2. Brief 22, 24, *C.S.E.L.* XLIV, S. 178, I. Hilberg.

Der gute Teil Marias besteht weniger in der «Lehre», wie es auf den ersten Blick erscheinen würde, als, wie es der Textzusammenhang deutlich macht, im Verlassen der Welt, in der Annahme des klösterlichen Lebens. Martha und Maria werden also als Symbole der in der Welt verbliebenen, bzw. die Welt verlassenden Jungfrauen aufgefasst.

XI. Johannes Kassian

Wenn wir als Grundsatz der Lehre Kassians über Aktion-Kontemplation die Worte «principale bonum in Theoria sola» [1], ohne ihm Unrecht anzutun, hervorheben können, so bedeutet das, dass wir mit ihm zu einem extremen Exponenten der intellektualistischen Richtung angelangt sind. Untersuchen wir etwas näher sein Maria-Martha-Verständnis, dann werden wir in dieser Überzeugung nur gefestigt.

Wir bringen zuerst einen längeren, zusammenhängenden Abschnitt aus seiner ersten *Collatio,* wo er auf unsere Perikope ausführlich eingeht, und ziehen dann die notwendigen Folgerungen, wobei wir im einzelnen die Thesen gelegentlich mit Stellen aus der *Collatio* XXIII, wo Maria und Martha wieder erscheinen, unterstützen.

> «Hic ergo nobis principalis debet esse conatus, haec immobilis destinatio cordis jugiter adfectanda, ut divinis rebus ac Deo mens semper inhaereat. Quidquid ab hac diversum est, quamvis magnum, secundum tamen aut etiam infimum, sed certe noxium judicandum est. Huius mentis vel actus figura etiam in evangelio per Martham et Mariam pulcherrime designatur. Cum enim Martha sancto utique ministerio deserviret, utpote quae ipsi Domino eiusque discipulis ministrabat, et Maria spiritali tantummodo intenta doctrinae Jesu pedibus inhaereret, quos osculans bonae confessionis liniebat unguento, praefertur tamen a Domino, quod et meliorem elegerit partem et eam quae ab ea non possit auferri... Videtis ergo principale bonum in theoria sola, id est in contemplatione divina Dominum posuisse. Unde ceteras virtutes, licet necessarias et utiles bonasque pronuntiemus, secundo tamen gradu censendas esse decernimus, quia universae huius unius patrantur obtentu. Dicens enim Dominus: sollicita es et turbaris

1. *Collatio* I, 8, *C.S.E.L.* XIII, S. 14ff, M. Petschenig.

erga multa, paucis vero opus est aut etiam uno, summum bonum non in actuali quamvis laudabili opere et multis fructibus abundanti, sed in sua contemplatione, quae vere simplex et una est collocavit, paucis opus esse pronuntians ad perfectam beatitudinem, id est illa theoria quae prius in paucorum servabatur consideratione sanctorum, a quorum consideratione conscendens is qui adhuc in profectu positus est ad illud quoque quod unum dicitur id est Dei solius intuitum ipso adiuvante perveniet, ut scilicet etiam sanctorum actus ac ministeria mirifica supergressus solius Dei jam pulchritudine scientiaque pascatur. Maria ergo bonam partem elegit quae non auferetur ab ea. Et hoc diligentius intuendum est. Nam cum dicit Maria bonam partem elegit, licet taceat de Martha et nequaquam eam vituperare videatur, illam tamen laudans hanc inferiorem esse pronuntiat. Rursum cum dicit quae non auferetur ab ea, ostendit quod ab hac sua portio possit auferri (nec enim ministerium corporale cum homine poterit iugiter permanere), illius vero studium nullo prorsus aevo docet posse finiri» [2].

Wie aus dem Text hervorgeht, nimmt Kassian in diesem an sich nicht-exegetischen Werk eine ausführlichere Auslegung unserer Perikope vor, als so mancher andere in ausgesprochenen Kommentarwerken. Damit wird natürlich nicht gesagt, Kassian sei ein Exeget. Wir dürfen aber an seinen Gedanken nicht ohne weiteres vorbeigehen, weil sie auf Autoren einer späteren Zeit, in der die Grenzen innerhalb der Genera Litteraria ziemlich verwischt waren, einen nicht zu vernachlässigenden Einfluss haben konnten.

In einer kurzen Übersicht geben wir zunächst die einzelnen Punkte seiner Deutung, um dann mit grösserer Freiheit auf gewisse Einzelprobleme eingehen zu können.

Aus dem oben zitierten Stück ist ersichtlich, dass Kassian die Szene von Bethanien als eine Veranschaulichung (vgl. «figura») des Grundsatzes «Deo mens semper inhaereat, — quidquid ab hoc diversum, noxium est» auffasst. Dementsprechend ist der «gute Teil» für Kassian die «theoria», die wertvoller ist als das «actuale opus» Marthas. «Weniges oder eines» deuten die verschiedenen Stufen am Wege zur vollkommensten Form der Beschauung an. «Nicht genommen» wird der gute Teil, die «theoria» Marias, weil sie eine Vorwegnahme der Gottesschau in der Ewigkeit ist, wie es in unserem Text angedeutet wird, und wie es M. Olphe-Galliard ausdrücklich sagt: «La voie 'contemplative'

2. *Collatio* I, 8, *C.S.E.L.* XIII, S. 14ff.

(contemplatio Dei, theoria) est (d'après Cassien) de par sa perfection propre une anticipation de la béatitude éternelle» [3].

Nach dieser schlagwortartigen Betrachtung der Auslegung Kassians möchten wir uns uns in einige Einzelfragen, die diese Auslegung aufwirft, vertiefen S. MARSILIS Werk leistet uns dabei wertvolle Hilfe [4].

Was ist die «theoria» Kassians? Sie ist sowohl eine bestimmte Tätigkeit, und zwar eine religiöse, eine Reflexion, eine Schau übernatürlicher Dinge, als auch ein Zustand, eine Lebensweise, die die Förderung dieser Tätigkeit zum Ziele hat [5]. Das Überraschende dabei ist, dass nur die einsiedlerische Lebensweise als solche betrachtet wird : «...the contemplative life...could not be lived in a cenobium (community), but only in a hermitage : 'the cenobite cannot attain to the fullness of contemplative purity' (*Coll.* XIX, 9)» zitiert C. BUTLER Kassian [6].

Der Einsiedler gelangt über verschiedene Stufen zur vollkommenen Beschauung. S. MARSILI hat darüber einige sehr aufschlussreiche Seiten [7]. Er kommt durch Vergleichen mit Evagrius Ponticus zum gleichen Ergebnis wie W. BOUSSET aus kritischen Beobachtungen [8], nämlich, dass unter «paucorum consideratio sanctorum» und «sanctorum actus ac ministeria mirifica» die Engel und ihr himmlischer Dienst zu verstehen seien, also nicht etwa die Heiligen.

Zwischen den Lehren Epagrius' und Kassians über die Formen des kontemplativen Gebetes besteht nämlich im allgemeinen ein weitgehender Parallelismus, der sich in nicht wenigen Fällen bis zu einer beinahe wortwörtlichen Übereinstimmung konkretisiert. Wir lesen in der 71. der I. Centurie Evagrius' den Satz : «Πέρας τῆς των φύσεων γνώσεως ἡ τῆς ἁγίας μονάδος γνῶσίς ἐστιν» [9]. Unter «τῶν φύσεων γνῶσις» muss in der Terminologie Evagrius' die Be-

3. *Vie contemplative et vie active d'après Cassien,* in : *Revue d'ascétique et de mystique* 16 (1935) S. 252-88. (287f) Ferner vgl. die ausführliche Darlegung dieses Punktes bei S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione* (*Studia Anselmiana* 5), Roma 1936, S. 57ff.

4. Siehe Anm. 3.

5. Vgl. MARSILI, *Giovanni Cassiano,* S. 25-37.

6. *Western Mysticism,* London [2] 1927, S. 295f.

7. Vgl. S. 44-53 und 124-127.

8. *Apophtegmata,* Tübingen, 1923, S. 316, Anm. 1.

9. Vgl. die Ausgabe von W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus,* Berlin, 1912, S. 111.

trachtung alles Geschaffenen, und zwar in esrter Linie der Engel verstanden werden. Wenn wir also diesen und den Satz aus der *Coll.* I,8 «a quorum (paucorum santorum) consideratione conscendens... ad illud... quod unum dicitur id est Dei solius intuitum... perveniet» nebeneinanderstellen, dann haben wir vor uns einen Beweis sowohl für die Abhängigkeit Kassians von Evagrius, als auch dafür, dass die «sancti» die Engel sind. Hingegen ist nicht nachweisbar, dass gerade unter dem lukanischen «pauca...unum» schon Evagrius seine Kontemplationstheorie angedeutet entdeckte.

Wir entnehmen eine weitere terminologische Präzisierung Marsilis Werk. Der Gegensatz zur «theoria» oder «scientia theoretica» ist für Kassian die «πρακτική» (scientia). Betreffs der letzteren schreibt er:

> «Tuttavia anche tra gli «studia» della πρακτική passa una differenza. Alcuni hanno per oggetto proprio e immediato il perfezionamento dell'individuo, come in genere p.es. la vita monastica; altri invece si occupano in prima linea del prossimo, cercando di esercitare la virtù nel beneficare gli uomini. La «scientia actualis» in questo ultimo senso viene chiamata da Cassiano in modo speciale 'ministerium', 'opera misericordiae', 'actuale opus', 'actualis operatio'» [10].

Wir sahen: die «theoria» sola ist das «principale bonum». Wie werden nun die zwei Arten der «scientia actualis» eingeschätzt?

> «...la 'scientia actualis', che tende alla perfezione dell'individuo, esercitata principalmente dai monaci, sia cenobiti che eremiti, se si studia attentamente, porterà anche infallibilmente alla carità. La 'scientia actualis' al contrario, che riguarda le 'opera pietatis et misericordiae'... beuchè santa, lodevole e causa di molti meriti, non potrà far pervenire alla carità in questa vita...» [11].

Diese Feststellungen stimmen mit dem, was wir bezüglich Martha und ihrem «actuale opus» in unserem Text lesen, überein. Wenn wir auch dem Epithet «noxium» nicht allzu viel Gewicht beilegen, sondern es einfach als eine ungenaue Ausdrucksweise betrachten und mit «minderwertig» oder «unzweckmässig» übersetzen, zeigen die übrigen Äusserungen wie «secundus», «infimus», «secundo gradu censendus», «inferior» zur Genüge, welchen aszetischen Wert

10. Marsili, *Giovanni Cassiano*, S. 9.
11. Marsili, *Giovanni Cassiano*, S. 10.

Kassian den «Werken der Barmherzigkeit» zuschreibt. Dass er nicht nur die k ö r p e r l i c h e n Werke der Barmherzigkeit als einen minderwertigen Weg zur Vollkommenheit betrachtet, wird, aus der *Collatio* XXIII, 2-4 nur zu klar ersichtlich, wo mit Martha selbst der Apostel Paulus unter denen steht, die den weniger guten Teil gewählt haben!

Nachdem Kassian die eine kostbare Perle des Gleichnisses [12] durch Gleichsetzung mit dem e i n e n Notwendigen des Herrenwortes an Martha als die «divina contemplatio» gedeutet hat, mit der verglichen alle anderen Tugenden als billig erscheinen, schreibt er über den hl. Paulus:

> «Et illa quidem omnia, quae in apostolo Paulo fulsisse praediximus (Perlen=Tugenden), non solum bona et utilia, verum etiam magna et praeclara sunt. Sed ...illa omnia merita sanctitatis quamvis non solum ad praesens bona et utilia sint, verum etiam donum aeternitatis adquirant, tamen si divinae contemplationis meritis conferantur, vilia atque ut ita dixerim vendibilia censebuntur.» «...universorum merita virtutum, quae superius conprehendi, ...theoreticae claritatis conparatione fuscantur. Multum etenim sanctos quamvis bonorum operum t e r r e n i s tamen studiis occupatos a contemplatione sublimis illius boni retrahunt ac retardant» [13].

Also einfach a l l e nicht-m o n a s t i s c h e n Lebensweisen — auch die apostolische — werden, als die ständige Betrachtung nicht genügend fördernde und deshalb weniger vollkommene, zu minderwertigen gestempelt.

Vielleicht ist es eine leichte Abweichung von der Fragestellung unseres Aufsatzes, wenn wir die Frage nach der Wurzel dieser aszetischen Lehre kurz zu beantworten versuchen; doch sei uns dies gestattet im Hinblick auf das Interesse dieses Problems.

Sätze, wie der letzte aus Kassian zitierte, oder eben der erste [14] («Hic ergo... nobis principale debet esse conatus, ut divinis rebus ac Deo m e n s s e m p e r i n h a e r e a t») lassen uns den Verdacht hegen, dass unser Autor die unausgesprochene Überzeugung hat, die Vollkommenheit könnte ohne eine möglichst ununterbrochene Vereiningung des I n t e l l e k t e s mit Gott nicht ganz erreicht werden. Oder wenigstens, dass er immer wieder vergisst, dass aus-

12. Vgl. Mt. 13, 45f.
13. *C.S.E.L.* XIII, S. 641-45.
14. *Collatio* I, 8, *C.S.E.L.* XIII, S. 14.

schlaggebend die Vereinigung des W i l l e n s , wobei das ständige Bewusstsein dieser Vereinigung eine zweitrangige Rolle spielt.

Eine andere Ursache der zu denken gebenden Degradierung der nicht-monastisch-eremitischen Lebensformen entdecken wir in den folgenden Feststellungen von MARSILI :

> «Finchè infatti l'uomo dovrà esercitare un 'ministerium', dovrà stare sempre a c o n t a t t o con la m a t e r i a , e stare a contatto con la materia è nelle 'Conaltiones' l'a n t i t e s i della p u r i t à , o c a r i t à. Se ciò non fosse, quelli che esercitano il 'ministerium' avendo già ora la carità, ed essendo giunti alla purità, avrebbero anche la contemplazione, che è quella per cui si desidera la purità ; ciò che è impossibile» [15].

So kommt Kassian durch eine beinahe pharisäistisch anmutende Auffassung des verunreinigenden Charakters j e g l i c h e r Berührung mit dem Stofflichen und durch eine nicht gerade evangelische Gleichsetzung der Reinheit mit der Libe (Liebe ist ja viel mehr als Reinheit !) zum viereckigen Kreis : die Werke der Barmherzigkeit sind die Antithese der Liebe.

Wir haben hier das Kontradiktorische in Kassians verschiedenen Äusserungen absichtlich etwas zugespitzt hervorgehoben. Vielleicht würde ein umfassendes Studium der Terminologie einen grossen Teil der vermeintlichen Widersprüche und auch der weniger orthodox klingenden Thesen beseitigen. Doch sehr warhscheinlich nicht alles. Nach dem Einblick, den uns das Studium der Maria-Martha-Deutung Kassians in seine aszetische Lehre gewährt hat, können wir besser ermessen, wieviel Wahrheit die folgende Bemerkung von B. CAPELLE enthält :

> «Peut-être obligerait-elle (eine Untersuchung der Terminologie) à conclure que l'Évangile ne se concilie pas facilement avec les perspectives de la mystique stoicienne, et que Cassien, ne sacrifiant ni l'un ni les autres, est demeuré prissonier de l'incohérence essentielle de ses sources» [16].

15. MARSILI, *Giovanni Cassiano,* S. 11.

16. Vgl. *Bulletin de théologie ancienne et médiévale,* Louvain, Bd. III (1937-1940), S. 77*, Nr. 152. — Zugegeben, dass auch bei Kassian die ἀπάθεια eine grosse Rolle spielt, würden wir in unserem Falle doch lieber sagen : «l'Évangile ne se concilie pas facilement avec les perspectives de la mystique n é o p l a t o n i c i e n n e». Die Flucht von der Materie — eine Tendenz, deren Vorhandensein wir bei Kassian eben einige Zeilen weiter oben festgestellt haben — ist ja für diese Schule charakteristisch (vgl. JOLY, R., *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique,* Bruxelles, 1956, S. 189).

XII. Augustinus

Der hl. Augustin, grösster Kirchenvater des Abendlandes, kommt mit Vorliebe auf das Schwesternpaar von Bethanien zu sprechen. Nach der Fülle der Texte, in denen Lk 10,38ff besprochen wird, dürfte er zu denen zählen, die uns vor die schwierigste Aufgabe stellen ; dorch wird diese Schwierigkeit aus zwei Gründen bedeutend gemindert. Erstens erlaubt uns die grosse Einheitlichkeit der Gedanken, welche die Lektüre unserer Perikope in Augustinus hervorruft, schnell zu genügend sicheren Konklusionen zu gelangen. Zweitens ist uns von grossem Nutzen, dass seine Maria-Martha-Exegese schon in einem Aufsatz von A.M. La Bonnardière [1] ziemlich eingehend behandelt wurde. Dies enthebt uns trotzdem nicht der Aufgabe, auch Augustinus —wenngleich etwas kürzer— in unserer Reichfeld zu nehmen : unser Ziel ist es ja, eine Gesamtdarstellung des Maria-Marthaverständnisses der ersten viereinhalb Jahrhunderte zu bieten.

Eine ausgezeichnete Synthese von Augustinus' einschlägiger Exegese finden wir im zweiten Buch seiner *Quaestiones Evangeliorum*, wo er unsere Lukasstelle auslegt. Sie eignet sich besonders gut als Grundlage für unsere weiteren Ausführungen, weil in ihr bei grösster Knappheit doch alle wichtigen Ansichten Augustins ausgesprochen werden. Die *Qu. Ev.* entstanden nach Altaner [2] vor dem Jahre 399, und so führt der Weg auch chronologisch durch sie zu den übrigen Werken. Ausserdem erhält dieses Werk für unsere Fragestellung grundlegende Bedeutung wegen seines «genus litterarium». Es ist ein streng exegetisches Werk, während die übrigen Werke, in denen von Lk 10,38ff etwas ausgesagt wird, meistens homiletischer und paränetischer Gattung sind.

Und nun der Wortlaut des Textes.

> «Quod Martha excepit illum in domum suam, significat Ecclesiam quae nunc est, excipientem Dominum in cor suum. Maria soror eius quae sedebat ad pedes Domini, et audiebat verbum eius, significat eandem Ecclesiam, sed in futuro saeculo, ubi cessans ab opere ministerioque indigentiae, sola sapientia perfruetur. Martha

1. *Marthe et Marie, figures de l'Eglise d'après saint Augustin,* in : *La Vie spirituelle* 86 (1952) 404-427.

2. *Patrologie,* S. 394.

ergo occupata est circa multum ministerium ; quia nunc talibus operibus exercetur Ecclesia. Quod autem quaeritur quod se soror eius non adjuvet, occasio datur sententiae Domini, quae ostendit istam Ecclesiam sollicitam esse et turbari circa plurima, cum sit unum necessarium, ad quod per ministerii huius merita pervenitur. Mariam vero dicit optimam partem elegisse quae non auferetur ab ea : et ideo intelligitur optima, quia et per hanc ad illam tenditur, et non auferetur ; illa vero ministerii, quamvis sit bona, tamen auferetur, quando indigentia, cui ministratur, transierit» [3].

Das erste Wort, bei dem wir stehen bleiben müssen, ist : «significat». Es handelt sich also wieder nicht um die Ermittlung des Literalsinnes, sondern eines höheren Sinnes. Vielleicht noch klarer ergibt sich das aus dem Parallelsatz des *Sermo* 104 : «scire debetis in his duabus mulieribus duas vitas esse figuratas, praesentem et futuram...» [4]. Der Unterschied : «die zwei Kirchen» oder «die zwei Leben» ist belanglos : die Sache ist die gleiche : das Leben der Kirche im gegenwärtigen Drangsal und in der Herrlichkeit der Ewigkeit.

Bei aller Originalität dieser Deutung verdankt Augustin wahrscheinlich einzelne Elemente der origenistischen Tradition. Die «vita praesens» ist ja hauptsächlich eine «vita operosa», während die «vita futura» eine «vita otiosa», ein beschauliches Leben ist. Neu ist, dass er die zwei Lebensweisen gegen Origenes zeitlich von einander trennt, und dass er von der Kirche und nicht vom Individuum spricht. Die Textabschnitte, die das Leben der Kirche «in futuro saeculo» schildern, werden von LA BONNARDIÈRE ausführlich besprochen [5] so dass wir uns mit einem einfachen Aufzählen der Aspekte dieses Lebens begnügen dürfen. Es ist ein Leben des Ausruhens in der Heimat, wo uns keine andere Tätigkeit übrig bleibt als das Alleluja-Singen [6]. Es ist ein Gastmahl, dessen Tischdiener, Speise und Trank die persönliche göttliche Wahrheit sein wird [7], deren Betrachtung uns sättigen wird [8]. Wir werden aus dem göttlichen Wort leben, ohne die

3. *Qu. Ev.* II. (Lk), *P.L.* 33, 1341.

4. MORIN (=*S. Augustini Sermones post Maurinos reperti... studio ac diligentia* D. Germani MORIN O.S.B., *Miscellanea Agostiniana,* Bd. I, Romae, 1930. Auf den Seiten 543-49 dieser Ausgabe befindet sich der Sermo 104 [oder Guelferbitanus 29] des hl. Augustins in ungekürzter Fassung), S. 546, Zl. 3f.

5. *Marthe,* S. 418ff.

6. *Sermo* 255, *P.L.* 38, 1186.

7. *Sermo* 103, V. *P.L.* 38, 615 ; *Sermo* 179, 5, *P.L.* 38 969. *Sermo* 104, 6, MORIN, S. 548, Zl. 14.

8. *Sermo* 104, 7, MORIN, S. 549, Zl. 16.

Vermittlung von hörbaren Worten ; das Wort selbst wird unser Leben sein Wir werden das Wort sehen, wie es ist [9].

Den Gegensatz zu dieser Seligkeit bildet die «vita laboriosa», das gehetzte Leben auf dieser Erde, dessen Sinnbild Martha ist. Es handelt sich um einen ziemlich komplexen Begriff. Das lateinische Wort «labor» kann bekanntlich sowohl Arbeit, Betätigung, als auch Leid, Qual, Drangsal bedeuten. Beide Bedeutungen entsprechen je einem Aspekt der «vita laboriosa».

Sie ist einerseits laboriosa, weil sie ein Leben des liebenden Dienens ist. Beinahe sterotyp werden bei jeder Schilderung der «vita laboriosa» das Sättigen der Hungernden und Dürstenden, die Aufnahme der Wanderer und Obdachlosen, das Bekleiden der Nackten, das Besuchen der Kranken, das Erlösen der Gefangenen, das Versöhnen der Streitenden und das Begraben der Toten, kurz : die leiblichen Werke der Barmherzigkeit aufgezählt [10].

Andererseits ist sie «laboriosa», weil sie ein Leben des schmerzhaften Absterbens, ein Leben der aszetischen Übungen ist. In unseren Texten wird dieser Aspekt allerdings nur angedeutet. Am Ende des *Sermo* 104 lesen wir den folgenden Satz : «Si vis in eis (=in epulis carnalibus) implere officium Marthae, adsit modestia, adsit misericordia : modestia in temperando, misericordia in erogando» [11]. Das «officium Marthae» ist also bezüglich der irdischen Güter zweifach ; was die eigene Person betrifft : Ausübung der Mässigkeit, der Selbstbeherrschung ; dem Nächsten gegenüber : Wohltätigkeit, Liebesdienst. Wir können die «modestia in temperando», die hier zum «officium Marthae» gerechnet wird, stellvertretend für jegliche aszetische Übungen nehmen. Auch die Vorgänger Augustins, die Marthas Figur in irgendwelchem Sinne auf tätiges Leben deuteten, rechneten zu diesem ausser dem Dienst der Brüder auch den Kampf gegen die eigenen Fehler und Schwächen.

Wie wir bereits oben andeuteten, zählt Augustin, wo er den Teil Marthas, die Werke der «vita laboriosa» schildert, konsequent nur die l e i b l i c h e n Werke der Barmherzigkeit auf, kein einziges aber der g e i s t i g e n. Bei der verhältnismässig grossen Anzahl und Ausführlichkeit der Stellen kann diese Tatsache kaum reiner Zufall sein. Vielmehr scheint Augustin die Sorge um die Seele des Nächsten,

9. *Sermo* 169, *P.L.* 38, 925.

10. Vgl. *Sermo* 103, V, *P.L.* 38, 615 ; 104, 3, MORIN, S. 545 Zl. 6-10 ; 169, *P.L.* 38, 925 usw.

11. *Sermo* 104, 7. MORIN, S. 549, Zl. 25ff.

insbesondere die Verkündigung des Gotteswortes, zu jener Form der «vita otiosa», die schon auf der Erde möglich ist, zu rechnen, als ihren natürlichen, selbstverständlichen Ausfluss. Im *Sermo* 103 wird das «Aussäen geistiger Dinge» (spiritualia seminare) dem «ministerium», dem Teil Marthas gegenübergestellt [12]. Im *Sermo* 179, sagt unser Kirchenvater von der Freude, die Johannes der Täufer empfand, als er die Stimme des Bräutigams hörte, dass diese Freude grösser war als jene, die ihm das Predigen bereitete. Er schliesst aber den Absatz mit den Worten : «Vocem tamen sponsi quam intus audiebat, foras populis non claudebat» [13]. Und an einer Stelle in *De Civitate Dei* wird die Verkündigung der in beschaulicher Musse erkannten Wahrheit denen, die eine «vita otissa» führen, ausdrücklich zur pflicht gemacht : «In otio non iners vacatio delectare debet, sed aut inquisitio aut inventio veritatis, ut in ea quisque proficiat et quod invenerit, ne alteri invideat» [14].

Diesen Punkt der Lehre Augustins systematisch zu untersuchen, wäre eine Aufgabe für sich, der wir hier nicht nachgehen können. Wir beschränken uns einfach darauf, die Anzeichen, die in unseren Texten zu finden sind, und die vermuten lassen, dass nach Augustin die Verkündigung zur «vita otiosa» oder «vita de verbo» gehört, zu sammeln.

Somit haben wir in seinen Wesenszügen den Inhalt des Begriffes «vita laboriosa» und dessen Gegensatz bestimmt. Wir haben aber eben im letzten Absatz andeutungsweise eine Form der «vita otiosa», die schon hier auf der Erde möglich ist, erwähnt, während wir vorher die «vita otiosa» als dem zukünftigen Äon eigene Lebensweise bezeichneten. Dieser scheinbare Widerspruch hat seine Ursache in Augustins Lehre selbst.

Es besteht kein Zweifel, dass für ihn Maria Figur des Lebens der Kirche im zukünftigen Äon ist. An mehreren Stellen werden die Bereiche der zwei Leben mit aller Klarheit gegeneinander zeitlich abgegrenzt.

Einerseits heisst es : «illa enim (pars, vita) quae in ministerio indigentiae est, cum indigentia ipsa transierit, auferetur» [15]. Das Leben der Diakonie, das die Geschäftigkeit Marthas vertrat, gehört

12. *Sermo* 103, IV, *P.L.* 38, 615.
13. *P.L.* 38, 967.
14. *De Civ. Dei* XIX, 19, *C.C.* 48, S. 686, Zl. 15ff.
15. *De Trin.* I, 10, 20, *P.L.* 42, 834. Vgl. ferner *Sermo* 104, 3, Morin, S. 545, Zl. 10f ; *Sermo* 179, 4, *P.L.* 38, 968.

ausschliesslich auf diese Erde (vgl. auch den letzten Satz unseres Ausgangstextes in *Qu. Ev.*). Andererseits wird von Maria gesagt : «Contemplari elegit, verbo vivere elegit...Ipsa erat una, ut contemplaretur delectationem Domini. Hoc in saeculi huius nocte non possumus. M a n e adstabo tibi et contemplabor» [16].

Es gibt aber auch eine andere Reihe von Texten, in denen die Möglichkeit eines Lebens beschaulicher Musse schon a u f d i e s e r E r d e gesichtet wird : es ist ein Leben, das Maria in ihrer kontemplativen Haltung nicht versinnbildlicht, angekündigt, sondern in einem gewissen Sinne selbst gelebt hat.

> «Huius gaudii (=gaudii visionis facie ad faciem) similitudinem praesignabat Maria sedens ad pedes Domini, et intenta in verbum eius ; quieta scilicet ab omni actione, et intenta in veritatem secundum quendam modum cuius capax est ista vita, quo tamen praefiguraret illud quod futurum est in aeternum» [17].

Es wird ganz offensichtlich das Erdenleben gemeint, im *Sermo* 104,4 spricht ja Augustin zu der vor ihm gegenwärtigen Hörerschaft : «Remoti a negotiis, sepositis familiaribus curis, convenistis, statis, auditis : in quantum hoc agitis, Mariae similes estis». Denn e t w a s kann schon auch jetzt vom Leben im zukünftigen Äon vorweggenommen werden : «Nam et modo inde aliquid agitur» [18], sagt er auf das ewige Leben deutend.

Es gibt also schon jetzt eine Lebensweise, die das Vorherbild und Vorkosten der Seligkeit des ewigen Lebens ist. Während aber letztere im Schauen der Wahrheit von Angesicht zu Angesicht bestehen wird, wobei der Anblick dieser Wahrheit den Schauenden vollkommen sättigen wird, erkennt der beschauliche Erdenpilger die Wahrheit nur mit den Augen des Glaubens, er sieht sie nur wie im Spiegel. Diese zwei Phasen der Erkenntnis der Wahrheit verhalten sich zu einander wie das Vollkommene zum Unvollkommenen [19]. Während wir im Himmel einen «Speicher» der Gerechtigkeit und der Wahrheit vorfinden werden, muss sich Maria hier mit den Brosamen der Wahr-

16. *Sermo* 169, *P.L.* 38, 925 ; vergl. auch *Sermo* 104, 5, MORIN, S. 547, Zl. 6-9.
17. *De Trin.* I, 10, 20, *P.L.* 42, 834.
18. *Sermo* 104, 4, MORIN, S. 546 Zl. 24ff.
19. *Sermo* 103, IV, *P.L.* 38, 615 : «Dulcedo veritatis.... in hac autem vita augetur, in alia perficietur, nunquam auferetur».

heit begnügen [20]. Diesen zwei Etappen der Beschauung scheint eine terminologische Nuance zu entsprechen: A. La Bonnardière macht uns darauf aufmerksam, dass Augustin die Bezeichnung «vita contemplativa» für das himmlische Leben vorzuhalten pflegt [21]. Das irdische beschauliche Leben nennt er eher «vita otiosa».

Nun sind wir ziemlich klar im Bilde: den Gegensatz zum von Martha dargestellten tätigen Leben bildet nach Augustin ein Leben aus und mit der Wahrheit. Da dieses in ihrer Fülle und Reinheit nur im ewigen Leben gelebt werden kann, gehört es hauptsächlich dem kommenden Äon zu, seine Anfänge kann es aber schon im Erdenleben haben.

Wir haben somit die ersten zwei Sätze unseres Grundtextes aus den *Quaestiones Evang.* erklärt. Der nächste Satz, der einen weiteren charakteristischen Gedanken Augustins enthält, ist der folgende: «unum (est) necessarium, ad quod p e r ministerii huius merita pervenitur». Dass dieser Gedanke kein nur zufällig hingeworfener ist beweisen die vielen Paralleltexte. «Tendimus autem per viam laboriosam ad quietam patriam» [22]. «Boni quippe operis transituri merces est requies permansura» [23]. Im *Sermo* 104 wird nicht nur behauptet, dass der mühevolle Dienst während dieses Erdenlebens der Weg zur beschaulichen Musse des ewigen Lebens ist, sondern auch — und zwar mit aller Klarheit—, dass es für jeden eine unumgängliche Notwendigkeit ist, diesen Weg zu gehen, wenn er ans ewige Ziel gelangen will: «Transit labor, et veniet requies; sed ad requiem n o n n i s i per laborem. Transit navis, et venit in patriam, sed patria n o n n i s i per navem» [24].

Diese Auffassung vom gegenseitigen Verhältnis zwei von Maria und Martha versinnbildlichten Leben schliesst schon ein Werturteil ein und bildet so einen Übergang zum nächsten Problem, das die *Qu. Ev.* aufwerfen, nämlich zum Problem der Bewertung der zwei Leben.

«Plus quies quam operatio valet» folgert Augustin aus der biblischen Schilderung des siebten Schöpfungstages, und beruft sich dann unmittelbar auf das Logion an Maria und Martha, als eine Bekräfti-

20. Vgl. *Sermo* 179, 5, *P.L.* 38, 969; *Sermo* 103, V, *P.L.* 38, 615.
21. Vgl. *Marthe,* S. 418.
22. *Sermo* 255, *P.L.* 38, Sp. 1186.
23. *De Trin.* I, 10, 20, *P.L.* 42, 834; vgl. auch *Sermo* 104, 3, Morin, S. 545, Zl. 27ff.
24. Morin, S. 549, Zl. 27ff; auch Ebenda S. 548, Zl. 30-33 («Omnes nos»).

gung des eben Behaupteten aus dem Evangelium [25]. Wenn es aber auch eine Tatsache ist, dass Augustin die «quies» Mariens höher einschätzt als die Geschäftigkeit Marthas, unterlässt er es doch andererseits kein einziges Mal, wenn er von Lk 10,38 spricht, den hohen Wert, den die «operatio», das «ministerium indigentiae» an sich hat, hervorzuheben.

Vor allem ist es nichts Schlechtes was Martha getan hat. «Neque enim ideo m a l u m erat quod Martha faciebat, quia, nisi inde abstineret soror eius, non faceret quod melius erat...» [26]. Im Gegenteil, es war an sich gut. «Bona sunt ministeria circa pauperes» [27]. Ihr Leben ist lobenswert: «...ambae (vitae) innocentes, ambae laudabiles: una laboriosa, altera otiosa: nulla facinerosa, nulla desidiosa» [28]. Und schliesslich: die Werke des Martha-Lebens, die Werke der Nächstenliebe sind nicht nur gut und lobenswert, sondern auch notwendig, unentbehrlich. «Ministerium necessarium est corpora refecturis... Misericordia miseriae necessaria est» [29].

Dieselbe Aussage fanden wir bei Ambrosius. Da ist eine Erkenntnis, zu der beide wahrscheinlich auch durch die Sorgen und Erfahrungen ihres Hirtenamtes verholfen wurden.

Nachdem wir gesehen haben, dass Augustin bei aller Hochschätzung der Werke der christlichen Nächstenliebe die «quies», die «dulcedo veritatis» für noch wertvoller hält, müssen wir nach den Gründen dieser Bewertung fragen.

Unser Ausgangstext in den *Qu. Ev.* gibt das erste Motiv mit folgenden Worten an: «pars Mariae ideo intelligitur optima, quia et per hanc ad illam tenditur, et non auferetur». Wenn wir uns an das was wir oben ausführten, erinnern, nämlich, dass die «vita laboriosa» zur «vita otiosa» sich wie der Weg zum Ziel verhält, dann ist das erste Motiv ohne weiteres Klar. Der ganze Wert eines Weges hängt ja vom Wert des Zieles, dem er zugeordnet ist, ab.

25. Vgl. *De Genesi ad litt.* IV, 14, *C.S.E.L. XXIII*, S. 111, J. ZYCHA; ferner *Sermo* 103, IV, *P.L.* 38, 615; *Sermo* 104, 3, MORIN, S. 545, Zl. 16ff.

26. *De bono coniugali* IX 8, *C.S.E.L.* XLI, S. 199, J. ZYCHA; vgl. auch *Sermo* 104, 3, MORIN, S. 544, Zl. 30.

27. *Sermo* 103, IV, *P.L.* 38, 615; vgl. auch Ebenda II, *P.L.* 38, 614: «Utrumque officium bonum»; ferner *Sermo* 104, 3, MORIN, S. 545, Zl. 11ff; *Sermo* 179, 3, *P.L.* 38, 967f.

28. *Sermo* 104, 4, MORIN, S. 546, Zl. 14ff.

29. Ebenda 3, MORIN, S. 545, Zl. 4ff; ferner *Sermo* 255, II, *P.L.* 38, 1186 («Martha... agebat rem necessariam...») und den Ausdruck «necessitatis actio» in *De Trin.* I, 10, 20, *P.L.* 42, 834.

Das zweite Motiv : «optima, quia non auferetur» ist das Hauptmotiv für die Höherstellung des Teiles der Maria. Im *Sermo* 103 paraphrasiert Augustin die Antwort des Herrn an Martha folgenderweise :

> «Maria meliorem partem elegit. Non tu malam, sed illa meliorem. Audi unde meliorem : Quae non auferetur ab ea. A te auferetur aliquando onus necessitatis : aeterna est dulcedo veritatis. Non auferetur ab ea quod elegit. Non aufertur sed tamen augetur. In hac autem vita augetur, in alia vita perficietur, nunquam auferetur» [30].

Marthas Teil besteht hauptsächlich in der Linderung der irdischen Not. Hört einmal diese Not auf, dann braucht man nichts mehr zu lindern : in diesem Sinne wird dieser Teil weggenommen. «Haec omnia (=miseriae) non erunt, cum corruptibile hoc induerit incorruptionem, et mortale hoc induerit immortalitatem. Cum enim transierit ipsa necessitas, nullum erit ministerium necessitatis» [31].

Marias Teil aber ist die persönliche göttliche Wahrheit, das Brot des Lebens. Diese Speise wird nicht weniger dadurch, dass jemand von ihr lebt : «Quis ille cibus est ? Quis ille potus est ? Nimirum ipsa veritas. Ille cibus reficit nec deficit» [32]. Und der grösseren Anschaulichkeit halber wird diese Speisung des Geistes mit der «Speisung» der Augen durch das Licht verglichen : Licht und Wahrheit werden dadurch nicht weniger dass man in sie hineinschaut. In diesem Sinne kann also Marias Teil nicht weggenommen werden, und ist vorzüglicher als das «ministerium» Marthas [33].

Nach diesem Urteil drängt sich eine neue Frage auf. Es ist klar, dass die Seligkeit des Himmels «besser» ist als das Erdenleben. Wir haben aber beobachtet, dass Augustin unter dem Teil Marias nicht nur die Freuden des zukünftigen Lebens gemeint hat, sondern auch ein diesseitiges Leben der Beschaulichkeit. Gilt nun das alles, was er vom Vorrang des Teiles von Maria sagt, auch vom diesseitigen Leben des Wahrheitsschauens ?

30. *Sermo* 103, IV, *P.L.* 38, 615.
31. *Sermo* 179, IV, *P.L.* 38, 968 ; *Sermo* 104, 3, MORIN, S. 545, Zl. 10f.
32. *Sermo* 104, 6, MORIN, S. 548, Zl. 22f ; vgl. auch *Sermo* 179, 5, *P.L.* 68, 969 : «iste panis est qui reficit, nec deficit» ; (Maria) «veritatem esuriens manducabat, sitients bibebat : et ipsa reficiebatur, et unde pascebatur, non minuebatur».
33. Das Motiv «quia circa unum», auf das wir im *Sermo* 104, 3 (MORIN, S. 544, Zl. 31) stossen, geht auf das zweite Motiv («quia non auferetur») zurück : vgl. Kontext.

Diese Frage muss bejaht werden. Der Teil Mariens ist das Erkennen der Wahrheit, die «delectatio veritatis». Es handelt sich im wesentlichen um denselben seelischen Vorgang sowohl im zukünftigen, wie im Erdenleben. Nur die Modalitäten unserer Speisung durch die Wahrheit sind verschieden. (Sättigung-Sammeln von Brosamen). Infolgedessen ist die Betrachtung der Wahrheit, auch in der unvollkommenen Weise, wie sie hier auf der Erde möglich ist, besser als jede andere Beschäftigung. Es sind die Gefühle der um ihn versammelten Hörerschaft, die Augustin mit diesen Worten schildert :

> «Delectatio enim cordis humani de lumine veritatis, de affluentia sapientiae, delectatio cordis humani, cordis fidelis, cordis sancti, non invenitur voluptas, cui possit aliqua ex parte comparari, ut vel minor dicatur. Quod enim dicis, 'minus est', quasi crescendo par erit. Nolo dicere, 'minor' : non comparo ; alterius generis est, longe aliud est» [34].

Marias Teil, das Kosten der Süsse der Wahrheit ist also sowohl im Himmel, als auf der Erde der unvergleichbar bessere Teil unter allen anderen.

«Besser» — in welchem Sinne?

Wir konnten feststellen, dass für mehrere Vorgänger Augustins «besser» mit «vollkommener» oder «der sicherere oder schnellere Weg zur aszetischen Vollkommenheit» gleichbedeutend war. So hat z. B. Origenes in Maria den vollkommenen, in Martha den einfachen Christen gesehen ; so hat Hieronymus das Ordensleben als den «besseren Teil» dem Leben in der Welt, so Kassian das Eremitentum dem Coenobitentum gegenübergestellt.

«Besserer Teil» kann aber auch das bedeuten, was angenehmer ist, was dem Menschen mehr Freude, mehr Genuss, mehr Glück bietet. Augustin hält Marias Teil in d i e s e m Sinne für besser.

Darüber kann man nicht zweifeln, wenn man unter dem Teil Marias die Seligkeit des Himmels versteht, und sie dem irdischen Elend gegenüberstellt. Aber auch, wenn man an die vita otiosa, wie sie auf dieser Erde möglich ist, denkt, ist diese nach Augustin in demselben Sinne besser wie ihre himmlische Vollendung. Dies geht aus der Verwendung von Ausdrücken wie «delectatio cordis», «voluptas» usw. zur Veranschaulichung der Vorzüglichkeit des irdischen Erkennens der Wahrheit, die wir z. B. in den zuletzt angeführ-

34. *Sermo* 179, 6, *P.L.* 38, 969f.

ten Sätzen des *Semo* 179,6 treffen, hervor. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass aus dem Kontext dieser Sätze mit Sicherheit abzuleiten ist, dass hier die schon auf dieser Erde mögliche Art des Erkennens gemeint wird. Während also nach vielen anderen die Herrenworte an Martha die Frage beantworten, welcher Weg richtiger, gerader sei, wenn man zur Vollkommenheit gelangen will, beantworten sie nach Augustin die Frage, was am meisten dem innersten Wünschen und Ersehnen des menschlichen Herzens entspricht, worin sein grösstes Glück besteht.

Mit anderen Worten : für Augustin dient das Logion nicht als «Autorität» zur Entscheidung einer umstrittenen Frage der Vollkommenheitslehre, sondern als Ausgangspunkt zum Preisen, zum Loben, ja zum Vorkosten und Vorkosten-lassen des himmlischen Glükkes. Es enthält weniger eine Aussage ethisch-aszetischer, als dogmatisch-theologischer Ordnung.

Ergebnisse der Untersuchung.

Mit der Darstellung von Cyrills und Augustins Auslegung schlossen wir unseren Überblick über die patristische Exegese der Maria-Martha Perikope ab. Wir möchten aber noch den Ertrag der vorangehenden Analysen zusammenfassend auswerten.

Selbstverständlich erhebt das Gesamtbild, das wir im folgenden darzustellen versuchen keinen Anspruch lückenlos erschöpfend zu sein. Eine unbekannte Zahl patristischer Auslegungen ist uns nicht erhalten geblieben (manche befinden sich vielleicht noch in unveröffentlichten Handschriften). Doch ermöglicht das aufgearbeitete Material ein treues und im Wesentlichen vollständiges Gesamtbild, wenn es auch durch neue Entdeckungen vervollkommnet und in einigen Punkten berichtigt werden mag.

Man kann die Väter auf Grund ihrer Deutungen in zwei Gruppen einteilen, wobei die Grenzen selbstverständlich nicht zu scharf gezogen werden dürfen.

Eine wichtige Gruppe der Väter bestätigt die von uns im Vorwort zkizzierte, durch rein exegetische Mittel gewonnene Exegese.

So bietet Johannes Chrysostomus, obwohl in einem polemischen Exkurs, das beste Verständnis der Perikope : nicht das körperliche Dienen als solches wird irgendwie verurteilt, sodern nur gesagt, dass

die Stunde (kairos) des durch Christi Verkündigung angebotenen Heiles nich einmal unter dem Vorwand der Gastfreundschaft versäumt werden darf. Cyrills Auslegung (in seinem Lukaskommentar) stimmt damit im Wesentlichen überein, nur mit stärkerer Betonung des Beispielcharakters der Perikope für die richtige Art der christlichen Gastfreundschaft. Dieselbe Lehre wie Cyrill vernahmen schon vor ihm, nur diesmal auf die Mönche angewendet, Basilius und (vielleicht von ihm abhängig) Evagrius aus der Perikope, wie es ihr flüchtiger Gebrauch der Lukasstelle bezeugt [1].

Mehrere andere Kirchenväter stimmen wenigstens in irgendeinem Einzelpunkte mit dieser Exegese überein. So z. B. verstand Klemens von Alexandrien unter dem «guten Teil» die Annahme des ewigen Heiles, das uns in der neuen Ökonomie der Gnade angeboten wird. Für Ephräm ist Marias «guter Teil» der gütige Christus, den sie gewählt hat, um ins Gottesreich einzugehen.

Eine andere Richtung in der Deutung unserer Perikope setzt mit Origenes an. Diese Richtung umfasst eine zahlenmässig etwas grössere Gruppe als die vorige, aber ihre Auslegung ist sehr uneinheitlich. Das Gemeinsame dürfte vielleicht darin gesehen werden, dass sie in Maria und Martha eine vollkommene bzw. unvollkommene Lebensweise vertreten findet.

Am Anfang dieser Richtung steht, wie schon gesagt, Origenes. Wohl lässt sich eine seiner symbolischen Auslegunge (Maria : Kirche/Martha : Synagoge) schon bei Klemens von Alexandrien finden, viel wichtiger aber für die spätere Exegese ist, dass er als erster die Gestalt der zwei Schwestern mit dem Gegensatzpaar praxis-theoria in Verbindung brachte, wenn auch nur als Einführung zu seiner eigentlichen Deutung : einfache (fleischliche) Christen /vollkommene (pneumatische, gnostische) Christen.

Es ist interessant festzustellen, dass wir im orthodoxen (griechischen) Mönchtum des vierten Jahrundertes kaum einige Spuren dieser Deutung gefunden haben. Die Perikope kommt — wie wir bereits gesehen haben — bei Basilius und Evagrius in ganz anderem Sinne vor, bei anderen — so z. B. Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa usw., fehlt sie völlig. Eine gewisse Verwandtschaft mit der Auslegung des Origenes (einfache /vollkommene Christen) weist Hieronymus auf, der in seiner kurzen Anspielung an unseren Text Marias

1. Dass Cyrill von ihnen abhängig wäre lässt sich kaum beweisen, zumal der Text selbst diese praktische Anwendung nahelegt. (Vgl. Problemstellung, Anm. 4).

«guten Teil» mit dem Klosterleben — im Gegensatz zum Leben in der Welt — in Verbindung brachte. Eine ähnliche Deutung finden wir im Brief des Nilus von Ancyra.

Umso wichtiger wurde unsere Perikope für die Messalianer. Sie gehörte zu ihrem festen Waffenlager von Schrifttexten, wurde in strenger Abhängigkeit von ihrer-mystischen Gesamtanschauung ausgelegt und so zur Bestätigung derselben verwendet. Martha ist, als Unvollkommene, noch mit dem körperdlichen Dienst beschäftigt, Maria dagegen als Vollkommene (pneumatikos) ganz dem Gebete und dem Lehren hingegeben ; darum wird nur sie des grossen Charismas (des Hl. Geistes) teil haft. So werden die Worte Jesu zur Rechtfertigung der besonderen Stellung der «Vollkommenen» in der Gemeinschaft herangezogen.

Es ist zu bezweifeln, dass auch in der Auslegung der Messalianer der Einfluss von Origenes wirksam war. Eine beinahe wortliche Wiederholung der Deutungen des Origenes fanden wir ferner im Johanneskommentar des Cyrill von Alexandrien. Nur die Auslegung Martha : Hl. Schrift des A. T. /Maria : des N. T. ist sein eigener Gedanke, obwohl durch die Deutung Synagoge/Kirche schon vorbereitet. Zu dieser Richtung in der Auslegung unserer Perikope können wir auch Ambrosius, Johannes Kassian und Augustinus zählen, trotz der tiefgehenden Unterschiede, die zwischen ihren Deutungen bestehen.

Ambrosius sah in Martha und Maria Beispiele für die «actio» (oder «actionis ministerium») bzw. die «intentio Dei verbo» («studium verbi»). Das Zweite ist dem Ersten vorzuziehen, doch gehören, beide zur Vollkommenheit eines jeden Christen und noch mehr zu der der Kirche.

Nach Johannes Kassian bestand Marias guter Teil in der «theoria sola», im Gegensatz zu Marthas «ministerium». In der Inhaltsbestimmung der Beschauung war er von Evagrius Ponticus abhängig und identifizierte das kontemplative Leben mit dem Einsiedlertum.

Im Gegensatz zu den früheren Kirchenvätern, bei denen unser Text nur ziemlich selten vorkam, kehrt er bei Agustinus immer wieder zurück. Er sah die «vita laboriosa» (auf Erden) und die «vita contemplativa» (in der himmlischen Seligkeit) bezw. ihre Vorwegnahme («vita otiosa»), wenn auch nicht ausschliesslich [2], so doch vor allem in Martha und Maria versinnbildlicht und entwickelte seine ausge-

2. Andere ähnlich gedeutete Gestalten aus der hl. Schrift sind die Paare Petrus/Johannes und Lia/Rachel.

glichene Synthese über das gegenseitige Verhältnis dieser zwei Lebensweisen der Kirche im Anschluss an Lukas 10, 38-42.

Die verwickelte Geschichte dieser mit Origenes ansetzenden Auslegungsrichtung wirft unseres Erachtens nicht nur ein interessantes Licht auf die altchristliche Spiritualität, sondern besitzt auch für die Erfassung des wahren Sinnes unserer Perikope grosse Bedeutung. Sie zeigt nämlich, dass trotz der vielen Umformungen die Deutung von den zwei Lebensweisen dem Text nicht gerecht werden kann. Wird die vollkommenere Lebensweise (gemäss dem Text) zugleich als das einzig Notwendige aufgefasst, so sind die Übertreibungen der Messalianer oder Kassians nich zu vermeiden ; wird dagegen (mit der übergrossen Mehrheit der Väter) betont, dass die christliche Vollkommenheit auch die durch Martha vertretener Werke der Nächstenliebe (bzw. der Askese) mit einschliesst, so kommt man mit dem Wortlaut von Lk. 10, 38-42 in Widerspruch.

Was nun jene Auslegung betrifft, die in Martha und Maria das aktive bzw. kontemplative Leben vertreten sieht, wäre folgendes zu bemerken :

1. Diese Auslegung ist eine näher bestimmte Form der Deutung von den zwei verschieden vollkommenen Lebensweisen. Unter den von uns behandelten Vätern wurde sie ausdrücklich nur von Origenes, Cyrill, Kassian, Ambrosius, und Augustinus verteren, dabei von Origenes und Cyrill nicht als ihre eigentliche Deutung.

2. Die oben erhobenen Bedenken gegen die Auslegung der zweiten Gruppe im allgemeinen gelten in vollem Masse auch von dieser Deutung.

3. Die Begriffe «Tätigkeit» oder «tätigesLeben» und «Beschauung» oder «beschauliches Leben» bedürfen einer Klärung. Der Inhalt dieser Begriffe fällt bei den Kirchenvätern weder mit ihrem ursprünglichen Sinne in der griechischen Philosophie, noch mit ihrer heute üblichen Bedeutung zusammen. Ausserdem bestehen unter den Kirchenvätern selbst bedeutende Unterschiede in ihrer näheren Bestimmung. So rechneten die Väter im allgemeinen das Weitergeben der in der beschaulichen Ruhe erkannten Wahrheiten zu den Aufgaben des beschaulichen Lebens. Das tätige Leben (nach seinem sozialen Aspekt) bestand für sie in der Ausübung der leiblichen Werke der Barmherzigkeit. Kassian bildet die einzige Ausnahme, indem er unter «beschauliches Leben» das Einsiedlerleben versteht (für ihn ware also das Leben einer rein dem Gebet und der körperlichen Arbeit geweihten Klostergemeinschaft *kein* kontemplatives Leben).

4. Es wäre ausserdem sehr zu beachten, welche Art von Vor-

rangstellung die ober erwähnten Väter dem «kontemplativen Leben» zuerkannten. Für die meisten Väter haben sich die zwei Lebensweisen nicht nur nicht gegensetig ausgeschłossen, sondern sogar notwendig ergänzt, sowohl in der Kirche als Ganzem wie auch im Einzelleben. Das war bei der besonderen Betonung der Nächstenliebe im Christentum gar nicht anders zu erwarten (die merkwürdige Auslegung Ephràms von der grösseren Liebe *Marthas* ist Zeugnis dafür). Für Augustinus war die Vorrangstellung des kontemplativen Lebens die der himmlischen Seligkeit : hier auf Erden ist mehr das Leben Marthas unser Anteil. Auch bei Kassian, der ein «rein» kontemplatives Leben eindeutig bevorzugte, scheint das aktive Leben der notwendige Weg dazu zu sein (Beschauung setzt die Askese, tätiges Leben voraus).

Diese Ausführungen enthalten im Wesentlichen die Antwort auf die Fragen, die wir in der Problemstellung dieser Untersuchung aufwarfen. Wir möchten sie hier grösserer Klarheit halber noch einmal zusammenfassen.

1. Die in unserer exegetischen Untersuchung dargelegte Auslegung von Lk. 10, 38-42 muss sich nicht gegen eine «sententia communis» der Väter behaupten ; sie findet vielmehr eine beachtliche Unterstützung in ihren Schriften.

2. Es lässt sich aus der patristischen Exegese nicht beweisen, dass die Stelle über diesen Litteralsinn hinaus einen anderen höheren inspirierten Sinn hat.

3. Mehrere patristische Deutungen der Martha-Maria Perikope sind für die Geschichte der Aszese und Mystik im allgemeinen und für die altchristliche Auffassung über Tätigkeit und Beschauung bzw. tätiges und kontemplatives Leben im Besonderen von grossem Interesse und verdienen in den heutigen theologischen Diskussionen dieser Probleme mehr als bisher beachtet zu werden. Sich aber, um die eindeutige Vorrangstellung des kontemplativen Lebens gegenüber dem aktiven (wobei beide im heutigen Sinne genommen werden) zu beweisen, einfach auf Lk. 10, 38-42 und seine — womöglich «einstimmige» — Auslegung bei den Vätern zu berufen, entbehrt eine objektive Grundlage.

Our Lady of Dallas
Irving, Texas, U. S. A.

Weihnachten 1959

GREGORIO PENCO
Monaco di Finalpia

LA VITA ASCETICA COME "FILOSOFIA" NELL'ANTICA TRADIZIONE MONASTICA

Un aspetto importante, nelle relazioni fra il primitivo mondo cristiano ed il mondo antico, è costituito dalla formazione del concetto di vita monastica come «filosofia», concetto che se da una parte indica quali stretti legami uniscano i due mondi e le due culture, dall'altra permette di constatare anche qui il profondo superamento compiuto dalla concezione cristiana proprio in quanto «novità di vita».

Quali che siano stati i rapporti ideologici tra la filosofia pagana e la prima speculazione o apologetica cristiana — rapporti quasi impersonificati concretamente nell'opera e nella figura stessa di S. Giustino filosofo e martire — e quale che sia stato il successivo, vario atteggiamento dei grandi Padri, specialmente occidentali, verso tale filosofia [1], è un fatto che anche la spiritualità del monachesimo antico è interessata verso una simile problematica storica ed ideologica. Ben presto, infatti, i monaci e gli asceti contrappongono il proprio ideale di vita e di «sapienza» cristiana a quello della vana filosofia del secolo, rivendicando quindi a sè il possesso della vera «filosofia» e, per conseguenza, la qualifica di veri «filosofi».

E'merito del Bardy aver indicato le origini di questo atteggiamento dell'antico ascetismo cristiano in alcuni testi di Clemente Alessandrino e di Eusebio di Cesarea, i quali appunto per i primi, a quanto sembra, attribuiscono al vocabolo «filosofia», oltre il significato con-

1. Cfr. G. L. Ellspermann, *The attitude of the early Christian Latin Writers toward pagan literature and learning* (The Catholic University of America. *Patristic Studies,* 82), Washington, 1949, pp. 14-18 e *passim.*

sueto di speculazione intellettuale — in vigore presso la cultura antica — anche quello di vita ascetica, monastica [2]. Dom Leclercq, poi, dal canto suo, ha segnalato la ricomparsa di questo concetto caratteristico in autori del pieno Medio Evo, in Occidente, nei secoli XI-XII — Bruno di Querfurt e Pietro delle Celle, Giovanni di Salisbury ed Odone di Canterbury, S. Pier Damiani e Pietro il Venerabile [3] — dimodochè il concetto è di nuovo familiare agli studiosi di storia e di spiritualità monastica antica [4].

Nel periodo intermedio, però — l'epoca della massima fioritura dell'ideale monastico — dopo le prime comparse nei testi sopra ricordati, il concetto in questione raggiunge proprio il suo culmine, specialmente nei grandi maestri del monachesimo orientale, presso i quali, anzi, tale tema diviene uno degli spunti più frequenti e complessi, accanto alle altre componenti della loro ricchissima tematica spirituale. Ed infatti la considerazione dei cosiddetti «temi spirituali» della tradizione giudaico-cristiana — quali la vita angelica, la vita profetica, la vita apostolica, il martirio e molti altri — pur essi ampiamente rivalutati dagli studi degli ultimi decenni, non esaurisce la molteplicità di aspetti presentati dall'antica ideologia monastica.

Nel vasto alveo di simile ideologia confluiscono abbondantemente anche le più mature e superiori correnti della cultura classica e del pensiero antico, purificate e sublimate dallo spirito cristiano, benchè tale aspetto sia meno vistoso e tuttora meno noto di quello relativo alla continuità nei confronti della tradizione veterotestamentaria del *vir Dei*.

I punti di contatto tra filosofia antica e spiritualità monastica sono particolarmente constatabili a riguardo della teoria della ἀπάθεια, il carisma che i monaci esaltano entusiasticamente sia come strumento per giungere alla «vita angelica», sia, per conseguenza, come presupposto indispensabile alla contemplazione, per cui tale dottrina di remota origine stoica diverrà classica nel mondo monastico orientale,

2. Clemente Aless., *Stromata*, I, 18, 90; II, 5, 22; Eusebio, *Hist. Ecclesiast.*, VI, 3. G. Bardy, *«Philosophie» et «Philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles*, in *Mélanges M. Viller. Rev. d'Ascét. et de Myst.*, 25 (1949), pp. 97-108.

3. J. Leclercq, *Pour l'histoire de l'expression «philosophie chrétienne»*, in *Mélanges de science religieuse*, 9 (1952), pp. 221-226. Qualche cenno, con ulteriori indicazioni, nel volume del medesimo autore *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, pp. 99-100.

4. I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois* (*Orientalia Christiana Analecta*, 144), Roma, 1955, pp. 56-58.

rimanendone uno degli elementi più caratteristici [5]. Lo stesso dicasi per alcuni filoni di pensiero insiti nella tradizione spiritualistica della filosofia greca, come quello della *militia spiritualis,* a cominciare da Platone fino alle più tardive scuole ellenistiche [6]. Così pure la pratica del silenzio mistico — più di quello ascetico — è stata influenzata da teorie filosofiche neoplatoniche, neopitagoriche e gnostiche come anche dalle tendenze dell'ermetismo a considerare i misteri non cultuali, bensì letterari e dottrinali, oggetto di una particolare custodia o rivelazione [7].

Per quale via, ci domandiamo, i monaci sono giunti a considerarsi filosofi, anzi i veri filosofi in senso assoluto e, sopratutto, quali conseguenze ha comportato tale orientamento nella loro spiritualità?

Secondo la dottrina stessa dei Padri — Padri della Chiesa e del monachesimo — l'ideale cristiano di sapienza non si appaga nè può appagarsi di una cognizione puramente intellettuale di Dio, ma una simile cognizione deve sempre tradursi in una esperienza vitale culminante nella rinuncia e nell'amore di Dio, che è la vera sapienza: «Porro si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritasque monstravit, verus philosophus est amator Dei» [8]. La sostanza di questa celebre affermazione agostiniana si ritrova nell'insegnamento di uno dei più cospicui rappresentanti della spiritualità monastica orientale, Teodoreto di Ciro. Egli scrive infatti: «Fieri enim nequit, ut philosophiam perfecte assequatur, qui non sit fervens Dei amator: quin hoc ipsum philosophia, id est studium sapientiae, vocatur. Sapientia enim Deus est et vocatur [...] Qui igitur vere est philosophus, is et philotheus iure appelletur» [9].

5. G. Bardy, *Apatheia,* in *D.S.,* I (1937), coll. 727-746; L. Th. A. Lorié, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii* (*Latinitas Christianorum Primaeva,* 11), Noviomagi, 1955, pp. 123-126; G. M. Colombás, *Paraíso y vida angélica,* Montserrat, 1958, pp. 184-190.

6. Platone, *Apologia,* 28 D; H. Emonds, *Geistlicher Kriegsdienst Der Topos der militia spiritualis in der antiken Philosophie,* in *Heilige Ueberlieferung.* Münster, 1938, pp. 21-50; E. E. Malone, *The Monk and the Martyr* (The Catholic University of America. *Studies in Christian Antiquity,* 12), Washington, 1950, pp. 91-111.

7. O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico,* Giessen, 1919; P. Salmon, *Le silence religieux,* in *Mélanges Bénédictins,* S. Wandrille, 1947, pp. 13-57; I. Cecchetti, «*Tibi silentium laus*», in *Miscell. Mohlberg,* II, Roma, 1949, pp. 521-570.

8. S. Agostino, *De Civ. Dei,* VIII, 1, ed. Dombart-Kalb, in *C.C.* 47, 1955, p. 216, 9-12.

9. Teodoreto, *Oratio de divina et sancta caritate,* in *P.G.* 82, 1514.

In questi testi assai significativi è espressa fondamentalmente la tendenza del Cristianesimo e del monachesimo antico — occidentale ed orientale — a superare l'ideale di pura conoscenza speculativa, proprio della filosofia greca, per giungere ad un atteggiamento di amore che è poi perfetto nella vita di orazione. Ed in un simile atteggiamento — e a giustificazione del medesimo — è logicamente inclusa una posizione polemica, non di rado manifestata apertamente, nei riguardi degli antichi filosofi pagani, ai quali una tale prospettiva era invece rimasta preclusa. Nulla di più programmatico, a questo proposito, dell'inizio del *Tractatus de monastica exercitatione* di S. Nilo, il quale ai molti pagani e giudei che hanno fatto ufficialmente professione di filosofia contrappone in maniera decisa i discepoli di Cristo come coloro che, soli, hanno coltivato la vera filosofia, mentre quelli non vi sono riusciti nonostante l'apparato esterno del pallio, del bastone e della barba [10], per altro in uso anche presso i monaci. Neppure la pratica materiale della povertà può rivendicare ai pagani il carattere ed il merito di veri filosofi, per quanto molti di loro siano vissuti senza dimora — «come cani» — e si siano nutriti di ciò che capitava loro casualmente [11].

Tale contrasto fra lo spirito monastico ed il solo distacco materiale dalle cose praticato dai filosofi è già ampiamente sviluppato da S. Girolamo, che nell'*Epist.* 118, 5, scrivendo a Giuliano, gli ricorda appunto come pure i filosofi abbiano disprezzato le ricchezze: «Contemnis aurum, contempserunt et mundi philosophi», mentre lo spirito del Vangelo esige piuttosto che ci si sforzi di seguire il Signore. Egli infatti «non dixit: qui reliquistis omnia, hoc enim et Crates fecit philosophus, et multi alii divitias contempserunt: sed, qui secuti estis me: quod proprie apostolorum est atque credentium» [12]. E indirizzandosi a Paola in occasione della morte di Eustochio il Santo ricorda, per condannare la morte volontaria, come anche la «stulta

10. *Tractatus de monastica exercitatione*, I, in *P. G.* 79, 719 A; v. anche III, 722 B. Circa il vano apparato della veste filosofica v., dello stesso, *Epist.* II, 145, in *P.G.* 79, 267 A, come anche S. Giovanni Crisost., *De Virginitate*, 7, in *P.G.* 48, 538. Cfr. Ph. Oppenheim, *Das Mönchskleid im christlichen Altertum*, Freiburg in Br., 1931, pp. 218-224 (Mönchskleid und Philosophenkleid).

11. S. Nilo, *De voluntaria paupertate*, 39, in *P.G.* 79, 1018 B: il celebre episodio ivi narrato, relativo a Diogene di Sinope, è riferito da Diogene L., *Vitae*, VI, 2. V. anche S. Giov. Crisost., *Ad viduam iuniorem*, 6, in *P.G.* 48, 607; per il monaco Serapione, che viveva alla maniera dei Cinici, v. *Hist. Lausiaca*, 37, ed. Butler, p. 109.

12. S. Girolamo, *In Matth.* III, 19, in *P.L.* 26, 144-145.

philosophia» dei gentili sia giunta a creare dei martiri — gli stoici — persecutori di se stessi, laddove i cristiani possono affrontare la morte solo in vista di una testimonianza spirituale alla fede [13]. D'altro lato, secondo Teodoreto, nessuna tradizione antica può dimostrare che i filosofi greci abbiano effettivamente condotto vita solitaria, come invece fanno i monaci e gli asceti [14].

Affermazioni come queste ultime sono sufficienti a dissipare ipotesi, non rimaste in passato puramente chimeriche, di una sostanziale derivazione dell'ideale monastico cristiano da concezioni filosofiche o religiose diffuse nel mondo ellenistico, quando invece i più autorevoli esponenti di quell'ideale ne riaffermano esplicitamente e spontaneamente l'originalità, con la piena coscienza di non aver nulla in comune con simili correnti profane.

Ciò che i grandi Padri del monachesimo antico maggiormente criticano nella filosofia pagana sono le diatribe pseudofilosofiche ed i vani sofismi respinti da Dio il quale, per convertire il mondo, non si è affatto servito dei filosofi, bensì, piuttosto, di umili pescatori [15]. Di fatto, poi, tale filosofia non è riuscita a salvare i suoi cultori da una vita immorale, come S. Nilo apertamente rinfaccia a i filosofi Afrodisio ed Enea [16], dimodochè non è possibile chiamare continenti e sapienti i discepoli di Diogene, Pitagora e Platone, giunti ad un tale grado di pazzia da prestare culto agli idoli [17]. Qui sta l'essenza della saggezza spirituale rivendicata dai monaci contro la sapienza umana che, senza il lume della fede, non può servirsi della *gnosis* come aiuto per la preghiera [18].

Di fronte ad uno scacco così clamoroso subìto dalla filosofia profana, i veri cristiani, ossia i monaci, ne ereditano le funzioni e ne inverano l'insegnamento, rendendo inutile e superata la sapienza dei filosofi, come dice Dio stesso al monaco Apollonio : «Apolloni, per te

13. *Epist.* 39, 3, 5, ed. HILBERG, in *C.S.E.L.* 54, 1910, p. 300, 1-4 ; sull'interpretazione di tale passo v. E. DEKKERS, *Profession-Second Baptême. Qu'a voulu dire Saint Jérôme?*, in *Historisches Jahrbuch,* 77 (1958), p. 92.

14. TEODORETO, *Graecarum affectionum curatio,* XII, in *P.G.* 83, 1131.

15. S. NILO, *Epist.* I, 112, in *P.G.* 79, 131 A ; I, 209, 159 C.

16. *Epist.* II, 264, 334 D ; II, 280, 340 D. Per i rimproveri mossi al prete Filone che aveva voluto introdurre nella Chiesa la filosofia greca v. *Epist.* II, 321, 355 D.

17. *Epist.* III, 16, 378 BC. Direttamente con Socrate e Platone paragona Sulpicio Severo il suo eroe S. Martino : *Dial.* III, 17, ed. HALM, in *C.S.E.L.* 1, 1866, p. 216.

18. EVAGRIO (Ps. NILO), *De oratione,* 86, in *P.G.* 79, 1185 C.

perdam sapientiam sapientium in Aegypto» [19]. La categoria dei monaci e dei solitari può quindi stare degnamente accanto a quella dei veri dotti cristiani, di cui è così ricca la terra d'Egitto: «Florebat igitur Aegyptus ea tempestate, non solum eruditis in Christiana philosophia viris, verum etiam his qui per vastam eremum commanentes, signa et prodigia Apostolica simplicitate vitae et cordis sinceritate faciebant» [20]. In tal modo, quella che è stata la terra classica della filosofia e della sapienza pagana è divenuta la sede per eccellenza dei «filosofi» cristiani, dei monaci [21].

Se alcuno nutre il «philosophiae desiderium» [22] e vuole giungere al «philosophiae [...] supremum culmen» [23], deve accogliere l'insegnamento che al riguardo è stato dispensato da Cristo stesso, poichè Egli «con la vita e con l'opera ha indicato la vera filosofia» [24]. Già Adamo era stato reso simile a Dio per mezzo della «filosofia» [25], della quale fu rappresentante anche Giobbe, dando prova, una volta caduto in miseria [26], del suo distacco dalle cose terrene [27]. S. Girolamo, poi, afferma che pure S. Giovanni Battista, nella solitudine del deserto, ha esercitato codesta filosofia: «in heremo philosophatur» [28]: e la figura del Precursore è classica, nella tradizione monastica antica, quale prototipo dell'ideale ascetico.

Su questa traccia hanno camminato i grandi monaci dell'era cristiana, ai quali le fonti ascetiche ed agiografiche attribuiscono l'epiteto di «filosofi» o l'esercizio della «filosofia». Si comincia dal grande

19. RUFINO, *Hist. Monachorum*, VII, in *P.L.* 21, 410-411.
20. RUFINO, *Hist. Ecclesiastica*, II, 8, in *P.L.* 21, 517 B.
21. S. GIOV. CRISOST., *In Matth. Homil.* VIII, 5, in *P.G.* 57, 87.
22. S. GIOV. CRISOST., *Adv. oppugnatores vitae monast.*, III, 12, in *P.G.* 47, 370.
23. ID., *Ibid.*, III, 14, 373.
24. S. NILO, *Epist.* II, 54, in *P.G.* 79, 223 C; v. anche III, 159, 459 C. Per la figura di defunti in veste di filosofi o *didascaloi* negli antichi monumenti funerari cristiani — specialmente sarcofagi — anteriori alla pace costantiniana, v. H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità* (trad. ital.), Roma, 1950, p. 427; un nuovo esemplare è stato ora indicato da D. MALLARDO, *Recenti scavi nella cattedrale di Napoli*, in *Asprenas*, 6 (1959), pp. 144-151.
25. S. NILO, *Sententiae*, 34, in *P.G.* 79, 1244 B.
26. ID., *Epist.* III, 13, 375 B.
27. ID., *Persisteria*, XI, 3, in *P.G.* 79, 907 A.
28. S. GIROLAMO, *Homilia in Johannem Evang.*, ed MORIN [2], in *C.C.* 78, 1958, p. 517, 15-16.

S. Basilio [29], per proseguire con i monaci Romano d'Antiochia [30], Zenone [31], Eusebio [32], Abbas [33], Giacomo [34], Avito [35], Fenice [36], Teodoro di Mopsuestia [37], Policronio [38], Daniele [39], Rufino [40], Simeone [41], fino ad Elladio che, pur fatto vescovo, non abbandonò la primitiva «filosofia» [42], e a quei monaci «amanti e zelanti di questa filosofia» [43] o a quelli che «filosofavano ad Antiochia» [44], dimodochè «non soltanto la nostra, ma anche le città ed i paesi vicini sono ripieni di simile filosofia» [45].

Un esempio caratteristico di tale «filosofia» ascetica il monachesimo antico, specialmente quello orientale, ha scorto in modo particolare nella figura di S. Antonio, che da S. Atanasio viene presentato, nel celebre passo della *Vita,* in aperta disputa con i filosofi pagani. L'opposizione non potrebbe essere più stridente: da una parte la tradizionale sapienza ammirata dai Greci, dall'altra la *stultitia* del *vir Dei,* che è vera sapienza agli occhi di Dio [46]. Non mediante le risorse della dialettica o dell'ingegno umano, ma con la forza della virtù e della grazia il santo riesce a confutare le speciose argomentazioni di quei filosofi che sono costretti a battere in ritirata [47].

29. S. GIOV. CRISOST., *De sacerdotio,* I, 3, in *P.G.* 48, 623; TEODORETO, *Religiosa Historia,* III, in *P.G.* 82, 1338 C.
30. TEODORETO, *Religiosa Historia,* XI, 1394 D.
31. ID., *Ibid.,* XII, 1398 B.
32. ID., *Ibid.,* XVIII, 1426 C.
33. ID., *Ibid.,* IV, 1351 A.
34. ID., *Ibid.,* XXI 1431 C.
35. ID., *Ibid.,* III, 1334 A.
36. S. GIOV. CRISOST., *Ad Theodorum lapsum,* I, 17, in *P.G.* 47, 303.
37. Cfr. SOZOMENO, *Hist. Ecclesiast.,* VIII, 2, in *P.G.* 47, 272.
38. TEODORETO, *Rel. Hist.,* XXIV, 1458 D.
39. CASSIAN , *Coll.,* IV, 1.
40. CASSIANO, *Contra Nest.,* VII, 27.
41. Egli amò egualmente «φιλοπονίαν καὶ φιλοσοφίαν»: così, con un giuoco di parole, dice TEODORETO, *Rel. Hist.,* XXVI, 1465 A.
42. ID., *Ibid.,* X, 1394 A.
43. ID., *Ibid.,* IV, 1350 B.
44. ID., *Ibid.,* IX, 1383 C.
45. ID., *Ibid.,* XXV, 1463 BC.
46. S. ATANASIO, *Vita Antonii,* 74, in *P.G.* 26, 946. A quanto risulta anche da G. MÜLLER, *Lexicon Athanasianum,* Berlin, 1952, col. 1450 non pare tuttavia che S. Atanasio abbia mai usato il termine «filosofo» e «filosofia» in senso monastico.
47. Analogamente, RUFINO, *Hist. Ecclesiast.,* I, 3, in *P.L.* 21, 469-70, narra la conversione di quel «filosofo dialettico» che non potè resistere alla *virtus* di un semplice monaco.

E anche ammettendo, dopo le lunghe polemiche sollevate dall'ipotesi del Reitzenstein [48], che S. Atanasio si sia servito, per la redazione della *Vita Antonii,* di un preesistente modello costituito da una *Vita Pythagorae* oggi perduta, la posizione oppositiva del santo monaco alle fallacie della filosofia pagana ne esce ancor più rafforzata, in quanto l'ideale del sapiente non è più ora quello offerto dalla leggendaria figura del filosofo greco, ma quello attuatosi nella vita e nelle virtù del santo eremita, la cui biografia ricalca anche esternamente i lineamenti di quella. Codesta funzione antagonistica di S. Antonio nei confronti della filosofia pagana venne considerata come classica dalla posteriore tradizione monastica, a cominciare da Evagrio, il quale riferisce l'episodio in cui il santo risponde al sapiente pagano che gli domanda come possa vivere senza la consolazione che viene dai libri : «O filosofo, il mio libro è la natura delle cose create, ed esso mi è sempre accessibile ogni volta in cui desidero conoscere i disegni e le parole di Dio» [49]. Secondo S. Nilo, poi, S. Antonio, pur aderendo solo a Dio, appariva «talvolta illuminato della luce divina dei filosofi» [50] e S. Giovanni Crisostomo esorterà caldamente a leggerne la biografia con queste parole : «se leggete il libro in cui queste cose sono scritte, potrete imparare tutto con diligenza e attingerne molta filosofia» [51].

Da tale concetto della vita ascetica e monastica quale «filosofia» deriva, in maniera tutta naturale, quello del monastero quale «scuola filosofica», contrapposta all'analoga istituzione profana. Simile riferimento è particolarmente frequente in Teodoreto, il quale spesso vi allude nelle biografie di monaci inserite nella sua *Religiosa Historia.* Così egli parla della «scuola di filosofia» — φιλοσοφίας φροντιστήριον — fondata da Ammiano presso Teleda [52], di quella fondata dai monaci Eusebona ed Abibio [53], nonchè delle due «scuole di filosofia» fondate

48. R. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums,* in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Kl.,* 8, 1914 ; B. Steidle, *«Homo Dei Antonius». Zum Bild des «Mannes Gottes» im alten Mönchtum,* in *Antonius Magnus Eremita* (*Studia Anselmiana,* 38), Roma, 1956, pp. 176-83.

49. Evagrio, *Capita practica ad Anatolium,* 92, in *P.G.* 40, 1230 B. L'episodio è riportato anche da Socrate, *Hist. Ecclesiast.,* IV, 23, in *P.G.* 67, 517.

50. S. Nilo, *Epist.* IV, 60, in *P.G.* 79, 578 A.

51. S. Giov. Crisost., *Homil. VIII, 5 in Matth.,* in *P.G.* 57, 88.

52. Teodoreto, *Rel. Hist.,* IV, in *P.G.* 82, 1340 D.

53. Id., *Ibid.,* XXVI, 1468 A.

dal monaco Simeone il vecchio [54], ricordando pure le «scuole filosofiche», ossia i monasteri esistenti in Siria [55]. In queste scuole si insegnano quelli che S. Giovanni Crisostomo chiama i «supremae philosophiae dogmata» [56], o, come dice anche S. Nilo, i «verae philosophiae dogmata» [57]. Gli addetti a tali scuole sono chiamati da S. Asterio Amaseno «philosophiae alumni» [58], impegnati ad uno studio ben più difficile che quello delle lettere [59].

Ma una scuola è inconcepibile senza gli opportuni manuali per l'apprendimento delle relative discipline: Cassiano dichiara esplicitamente, al riguardo, che a codesta scuola di perfezione monastica sono assegnati i tre libri di Salomone — Proverbi, Ecclesiaste e Cantico dei Cantici — che presso i monaci devono prendere il posto dei manuali in uso nelle scuole profane, istituendo poi uno stretto parellelo fra le tre *abrenuntiationes* monastiche e le tre parti della filosofia considerate da Origene, in corrispondenza alle tre parti della vita spirituale [60]. S. Nilo andrà tanto oltre, in simile consapevolezza del parallelismo esistente fra vita ascetica e filosofia, da adattare alle esigenze della vita monastica il Manuale di Epitteto, conservandone quelle che sono le generali prescrizioni della vita morale [61]. Ed è stato perfino osservato che S. Benedetto concepisce la struttura del Prologo della propria Regola — checchè sia delle fonti in esso utilizzate — alla maniera del *protrepticon* degli antichi filosofi [62].

Anche questo aspetto dell'antica ideologia monastica deve perciò essere tenuto presente per la giusta valutazione dell'espressione *schola* così frequentemente e variamente applicata alla vita monastica dai successivi autori sia orientali che occidentali e culminante nella

54. ID., *Ibid.*, XI, 1364 C.

55. ID., *Ibid.*, II, 1310 D. «Coro della filosofia» chiama invece il monastero S. GREGORIO DI NISSA, *De instituto christiano*, ed. JÄGER, Leiden, 1952, p. 41.

56. S. GIOV. CRISOST., *Ad Theodorum lapsum*, I, 1, in *P.G.* 47, 279.

57. S. NILO, *Epist.* III, 122, in *P.G.* 79, 439 C.

58. S. ASTERIO AMAS., *Homil. XIV in principium ieiuniorum*, in *P.G* 40, 372.

59. S. GIOV. CRISOST., *Adv. oppugn. vitae monast.*, III, 8, in *P.G.* 47, 363.

60. V. i testi di CASSIANO, *Coll.* III, VI, 4 a confronto con ORIGENE, *In Cant. Cantic.*, *Prol.* (ORIGENES, *Werke*, VIII, 77, 32) in S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico* (*Studia Anselmiana*, 5) Roma, 1936, pp. 151-52; cfr. anche p. 123, n. 1.

61. *P.G.* 79, 1285-1312; per l'autore v. *ibid.*, 52-53 e 1334 A.

62. I. HERWEGEN, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln-Köln, 1944, p. 20.

«dominici scola servitii» di S. Benedetto [63], per il quale gli esponenti di essa devono possedere la «sapientiae doctrina» [64]. Più che un diretto prestito dall'analoga istituzione profana è quindi opportuno scorgervi un graduale adattamento alla vita monastica e alla sua spiritualità per il tramite appunto del concetto di «filosofia» come vita ascetica e, conseguentemente, di «scuola filosofica». Questi due concetti erano infatti strettamente connessi, una volta che i monaci avevano preso a considerare il proprio genere di vita come una continuazione o, meglio, una radicale sostituzione dell'antica sapienza pagana, pur non negandosi la possibilità di interferenze da parte di altri concetti consimili, quelli, ad esempio, relativi alle antiche corporazioni della società tardo-imperiale [65], di cui per altro anche le scuole di filosofia potevano rappresentare un caso.

E poichè la «scuola» monastica è chiamata talvolta «palestra ascetica» — ἀσκητική παλαίστρα [66] — ne consegue che il monaco può essere definito un «atleta della filosofia» — τῆς φιλοσοφίας τὸν αθλητήν — come Teodoreto chiama esplicitamente il monaco Taleleo [67], ricordando pure «coloro che desiderano diventare ardenti amatori degli agoni filosofici» [68] e ritrovando così uno dei temi ascetici più familiari all'antica letteratura cristiana, quello del martire — e del monaco, che ne continua la missione — quale atleta del Cristo [69].

Ed infatti il carattere specificamente cristiano di codesta filosofia monastica non viene mai dimenticato dai Padri, non solo contrapponendola alla filosofia profana o «esterna» [70], ma chiamandola espressamente filosofia «cristiana» [71], «evangelica» [72], «celeste» [73], «sa-

63. *Regula, Prol.* 45.
64. *Regula,* 21, 4; 64, 2.
65. Cfr. B. Steidle, *Dominici schola servitii,* in *B.M.*, 28 (1952), pp. 397-406.
66. Teodoreto, *Rel. Hist.*, XXVI, in *P.G.* 82, 1468 A; XXX, 1494 D.
67. Id., *Ibid.*, XXVIII, 1487 B.
68. Id., *Ibid.*, 1490 B.
69. Malone, *op. cit.*, pp. 64-90.
70. S. Giov. Crisost., *Ad Theodorum lapsum,* II, 1, in *P.G.* 47, 310; Id., *Adv. oppugnat. vitae monast.*, III, 11, 367 e 368.
71. S. Nilo, *Epist.* II, 49, 219 A; v. anche II, 257, 331 C; II, 305, 350 C; III, 103, 434 A; S. Girolamo, *Adv. Jovinianum,* II, 11, in *P.L.* 23, 314-315.
72. Teodoreto, *Graecarum affectionum curatio,* XII, in *P.G.* 83, 1131.
73. Id., *Rel. Hist., Praef.*, in *P.G.* 82, 1286 D; S. Asterio Amas., *Homil. XXI in Ps. VII,* in *P.G.* 40, 470; S. Nilo, *Oratio in Albianum,* in *P.G.* 79, 706 B; S. Giov. Crisost., *Adv. oppugnat. vitae monast.*, III, 18, in *P.G.* 47, 380.

cra» [74], «divina» [75], «suprema» [76], «somma» [77], «vera» [78], «spirituale» [79], «sublime» [80], «angelica» [81].

Assistiamo quindi ad un caso di «cristianizzazione» del paganesimo anche nel campo linguistico, nel tentativo cioè di volgere ad un significato cristiano un vocabolo che, come quello di «filosofia», per i suoi stretti rapporti con la cultura pagana, pareva ai primi cristiani molto lontano o addirittura opposto alla dottrina del Vangelo. Tale processo di adattamento o, meglio, di allargamento semantico è stato compiuto proprio negli ambienti del monachesimo antico, da parte di quegli autori che venivano plasmando una nuova lingua e terminologia monastica nel più vasto àmbito della nuova lessicografia cristiana. Negli ambienti monastici, infatti, era più intenso il lavoro di approfondimento spirituale e, conseguentemente, più sentito il bisogno di trovare a questa ricca esperienza una lingua adeguata, tanto più che il vocabolo «filosofia» usato in senso monastico esprimeva ottimamente la nuova posizione assunta dal monachesimo nei confronti della sapienza del mondo. Posizione che, per contraccambio, non mancò di provocare, tra le varie critiche e reazioni del mondo pagano al nascente ascetismo cristiano, le ritorsioni di qualche filosofo ellenistico, come Eunapio di Sardi (sec. IV-V), simpatizzante per lo stoicismo ed il neoplatonismo, il quale, nelle sue biografie dei Sofisti, critica aspramente i monaci come nemici della cultura [82].

74. S. Asterio Amas., *Homil. XIV in principium ieiuniorum*, in *P.G.* 40, 371.

75. Teodoreto, *Oratio de divina et sancta caritate*, in *P.G.* 82, 1498 B; S. Nilo, *Epist.* II, 49, 219 D; III, 322, 539 A; IV, 59, 575 D: VIII, 727 B.

76. S. Giov. Crisost., *Ad Theod. lapsum*, I, 1, in *P.G.* 47, 279; Id., *Adv. oppugnat. vitae monast.*, III, 9, 363.

77. Teodoreto, *Rel. Hist.*, in *P.G.* 82, 1286 B; II, 1307 C; IV, 1346 C; 1347 C; XXII, 1454 A; S. Giov. Crisost., *De compunctione ad Demetrium*, I, 3, in *P.G.* 47, 397; S. Nilo, *Peristeria*, II, 5, in *P.G.* 79, 822 C.

78. S. Giov. Crisost., *De sacerdotio*, I, 3, in *P.G.* 48, 623; S. Nilo, *Epist.* II, 54, 223 C; Id., *De monastica exercitatione*, 75, 810 B.

79. S. Giov. Crisost., *De compunctione ad Stelechium*, II, 1, in *P.G.* 47, 412; S. Nilo, *Epist.*, III, 72, 422 C; III, 84, 426 C; V. Warnach, *Das Mönchtum als «Pneumatische Philosophie» in den Nilusbriefen*, in *Vom christlichen Mysterium... zum Gedächtnis von O. Casel*, Düsseldorf, 1951, pp. 135-151.

80. Teodoreto, *Rel. Hist.*, XV, 1415 C; XXIV, 1462 D; S. Nilo, *De voluntaria paupertate*, 42, 1019 C; S. Giov. Crisost., *In I Epist. ad Tim. Homil. XV, 1,* in *P.G.* 62, 579.

81. S. Nilo, *Epist.*, III, 213, 479 D.

82. Eunapio, *Vitae philosophorum et sophistarum*, ed. Boissonade, Paris, 1849, p. 472.

Naturalmente, nell'uso del vocabolo «filosofia» da parte di codesti autori, non mancano significati di carattere più generale anche se molto prossimi al significato monastico, ad esempio nel senso di «prudenza», «ritiratezza», «rassegnazione» e simili, come si nota particolarmente in S. Giovanni Crisostomo [83].

La vita monastica in quanto «filosofia» è concepita dai monaci come indirizzata ad un fine spirituale ben determinato, quello che S. Nilo chiama ripetutamente lo «scopo» della filosofia stessa [84]. Secondo quanto si può raccogliere dalle sparse affermazioni degli autori antichi, tale «scopo» mira innanzi tutto a distaccare l'animo umano dalle cose terrene e dai beni di questo mondo: «chi si accinge a filosofare rettamente» deve «respingere tutte le delicatezze della vita, sottoporsi alle fatiche e dominare efficacemente le passioni» [85]; «il filosofare consiste nel considerare le ricchezze inferiori alla filosofia e nel distaccarsi dal corpo per la purezza dell'anima» [86]. Il frutto di simile filosofia spirituale o monastica consisterà, sempre secondo S. Nilo, nella contemplazione delle realtà superiori: «l'amore della filosofia renderà la mente aliena dalle cose sensibili e dai sensi, portandola in alto e spingendola alla contemplazione delle cose spirituali» [87]. L'animo umano potrà così aderire perpetuamente a Dio, senza esserne più separato: «il desiderio spirituale della filosofia fa che si rinunzi alle cose sensibili e agli stessi sensi, sollevando la mente in alto e avviandola alla meditazione delle cose intellettuali, per cui la unisce a Dio in modo che non ne possa essere più separata» [88]. Evagrio insegna che, vivendo ad imitazione dei filosofi, se ne trae un frutto al momento dell'orazione [89]. Naturalmente, ciò può compiersi solo nella solitudine [90], dato che le sedi della convivenza sociale sono poco adat-

83. S. Giov. Crisost., *Adv. oppugnat. vitae monast.*, III, 3, in *P.G.* 47, 353; Id., *De Lazaro concio*, I, 9, in *P.G.* 48, 975. Cfr. L. Meyer, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris, 1934, pp. 242-244.

84. S. Nilo, *De monastica exercitatione*, VIII, 727 B; XIX, 743 D.

85. Id., *Ibid.*, IV, 722 C; IV, 723 A.

86. Id., *Ibid.*, XI, 731 BC.

87. Id., *Ibid.*, LXXV, 810 A.

88. Id., *Ibid.*, III, 293, 530 B. Nella pseudoniliana *Narratio de caede monachorum*, I, 590 A è affermato che chi si dedica a tale filosofia libera l'anima da ogni perturbazione: da essa, secondo Teodoreto, promana una luce che il demonio non può sostenere, *Rel. Hist.*, XXI, 1447 D.

89. Evagrio (Ps. Nilo), *De oratione*, 18-19, 1171 A.

90. Da essa derivano i «ricchissimi frutti della filosofia»: S. Giov. Crisost., *Adv. oppugnat. vitae monast*, I, 7, 328. Circa le «ricchezze» fornite dalla «filosofia» v. *ibid.*, III, 18, 381 nonchè Teodoreto, *Rel. Hist.*, XVI, 1418 C; XXV, 1463 B; XXIV, 1462 B.

te per coltivare una simile filosofia, la quale, in ultima analisi, non è altro che la vita ascetica o monastica, per cui tutto ciò che i Padri dicono della prima può senz'altro applicarsi alla seconda.

E con i sapienti di questo mondo, il vero filosofo, ossia il monaco, disprezzerà anche i sovrani ed i potenti, che vivono nella continua paura della morte [91], mentre per il vero saggio che vive «secondo l'ideale della filosofia» [92] codesta sua saggezza non è altro che una quotidiana meditazione o anticipazione della morte nella vita presente [93], per cui, secondo S. Girolamo, si può affermare: «Philosophiam meditationem mortis esse» [94]. Nell'acquisto e nella pratica di questa sapienza si riassume l'essenza dello stato monastico. Questa è infatti la vita dei monaci: «La sola e continua occupazione dei nostri nella solitudine è il filosofare, lottando con le necessità materiali e mostrandosi maestri di vita religiosa» [95].

Come appare evidente dai passi riportati — quelli dai quali si può desumere qualche concetto più organico, dato che le relative espressioni sono frequentissime — l'idea di vita ascetica come filosofia e, viceversa, di filosofia come vita ascetica è profondamente radicata nell'antica tradizione monastica: ne fanno fede in modo spiccato ed in serie ininterrotta i grandi maestri di spiritualità dell'Oriente [96], che, per la loro particolare mentalità e cultura, apparivano meglio disposti ad accogliere e ad elaborare questo concetto,

91. S. Giov. Crisost., *Comparatio potentiae...*, 4, in *P.G.* 47, 391.

92. Id., *Adv. oppugnat. vitae monast.*, III, 16, 376.

93. Id., *Ibid.*, II, 8, 343.

94. S. Girolamo, *Epist.* 127, 5, in *C.S.E.L.* 56, p. 150. Per altri testi sulla filosofia come «meditazione della morte» v. Giovanni Mosco, *Pratum Spirit.*, 156, in *P.L.* 74, 199 B e Cassiodoro, *Instit.*, ed. Mynors, p. 110, che però dipende strettamente da Ammonio, *In Isagoge*, ed. Busse, p. 4, come ha notato P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident* [2], Paris, 1948, p. 324.

95. *Narratio de caede monachorum*, I, in *P.G.* 79, 594 B. Analogamente, i monaci di cui Teodoreto ha narrato la vita, sono «modelli» di tale filosofia: *Rel. Hist.*, XXX, 1495 B.

96. Gregorio di Nazianzo, *Oratio VI*, in *P.G.* 35, 721; *Or. XXV*, 1198; *In laudem Caesarii*, IX; *In laudem Basilii*, XXIX, in *P.G.* 36 B; Isidoro Pelus., *Epist.*, I, 260, in *P.G.* 78, 339-340; *Vita S. Theodori Studitae*, 5, in *P.G.* 99, 122 A. Presso Dionigi l'Areopagita, ove tale concetto non ricorre mai, va invece rilevato quello analogo di «theologia» che, dalla designazione dei libri sacri e della divina rivelazione, sale ad indicare l'unione mistica dell'anima con Dio, culmine della «theologia» affermativa e di quella negativa: R. Roques, *Note sur la notion de Theologia chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, in *Rev. d'Ascét. et de Myst.*, 25 (1949), pp. 200-212.

«summa» di tutta la loro concezione della vita spirituale. L'esame dei vari elementi di quest'ultima ci riporterebbe alle caratteristiche generali di tale spiritualità, di cui il concetto di «filosofia» costituisce solo un'espressione sintetica, sotto il particolare aspetto dell'amore alla «vera sapienza». Qui, perciò, poniamo termine alla nostra ricerca. E' in sostanza la sapienza e l'amore della sapienza che, respinto su di un piano puramente umano e naturalistico, viene assunto dalla spiritualità cristiana dei primi secoli e purificato in una concezione superiore, ascetica e mistica.

Il concetto di codesta sapienza spirituale in cui tutto è ormai dominato e trasfigurato dalla forza dello spirito appare così frequente e generale presso i Padri del monachesimo che non possono essere colte, al riguardo, differenze essenziali fra un autore e l'altro, una volta che esso è stato introdotto nella comune terminologia ascetica.

Certo, gli occidentali appaiono un po' restìi, agli inizi, ad accogliere simile concetto e, per conseguenza, simile espressione divenuta invece classica presso i monaci orientali. Come s'è visto, i più propensi ad accettarla e a diffonderla sono coloro i quali, come S. Girolamo e ancor più Cassiano, hanno profondamente attinto alle sorgenti della spiritualità orientale e, in varia misura, se ne sono fatti intermediarii per l'Occidente : in modo speciale Cassiano contribuì a rendere noto agli occidentali questo concetto, di cui però, nei secoli V-VI, scarse sono le tracce in Occidente. Su queste stesse pagine abbiamo avuto occasione di rilevare come, nel secolo VI, si abbia, presso gli autori occidentali, una sola testimonianza relativa al concetto di vita monastica come «filosofia», testimonianza che s'incontra in un passo della *Historia Ecclesiastica* di Cassiodoro dipendente, per altro, da Sozomeno [97] : nè simile concetto compare nella più celebre biografia monastica di quel secolo, la *Vita* gregoriana di S. Benedetto.

Solo nel pieno Medio Evo, nei secoli XI-XII, tale termine diverrà più diffuso fra gli scrittori occidentali di cose monastiche [98], senza dubbio per i rinati contatti con l'Oriente e, di conseguenza, per il ravvivato interesse verso la sua spiritualità. D'altra parte, anche la lenta trasformazione operatasi in Occidente a riguardo dell'atteg-

97. CASSIODORO, *Hist. Ecclesiast.*, I, 11, ed. JACOB-HANSLIK, in *C.S E.L.* 71, 1952, p. 35 (per l'esempio di S. Antonio, v. p. 36) ; G. PENCO, *Il concetto di monaco e di vita monastica in Occidente nel secolo VI*, in *Studia Monastica*, 1 (1959), pp. 23-4.

98. V. sopra, nota 3.

giamento verso la filosofia vera e propria favorirà l'adozione di questo termine in ambienti che, come quelli monastici, se proseguivano l'indirizzo dell'antica tradizione patristica, sentivano pure maggiore interesse a ritrovare le genuine fonti della spiritualità monastica orientale.

Abbazia di Finalpia Novembre 1959
(Savona)

C. H. TALBOT

CITEAUX AND SCARBOROUGH

THE account of the relations between the abbey of Cîteaux and the parish church of Scarborough is one that has been given several times in various books [1], but, owing to the fact that complete documentary evidence has not been available to previous writers, the whole tale, from beginning to end, has not been unfolded. Because the story has great interest in itself and because it points a strong moral lesson, it is well worth recounting once more, especially as many additional details are provided by the archives of Cîteaux [2]. It is the story of the breach of one small item in the *Carta Charitatis*, and of the consequences that followed from it.

When the Cistercians first decreed that all the abbots of the Order should meet at Cîteaux once a year to discuss the business of their respective monasteries and to legislate on various points of discipline, they had not envisaged the remarkable growth which the Order was to make. Within a century, the number of abbots who attended the annual General Chapter had risen from four to four hundred and ninety one [3], and the modest expenses which the house of Cîteaux had to bear for their entertainment had risen far beyond the economic means of the abbey. It was not merely a case of feeding this enormous number of monks on bread and vege-

1. T. HINDERWELL, *The history and antiquities of Scarborough*, Scarborough, 1832 ; J. B. BAKER, *The history of Scarborough*, London, 1882 ; A. HAMILTON THOMPSON, in *The History of Scarborough*, ed. A. ROWNTREE, London, 1931, pp. 51-101 ; J. RICHARD, *La Custodie de Scarborough..., Moyen Age*, 1946, 257-70.
2. Dijon, Archives départementales, H. 11. 407.
3. See chronological list in JANAUSCHEK, *Orig. Cisterc.*

tables for three days; they came on horseback with a retinue of two or three companions (sometimes more), and fodder and stabling had to be provided for all. The burden was cripplingly great, and with further expansion of the Order was likely to become greater. How this situation became known to Richard I of England is not clear, but it is probable that he heard of it from the abbot of Pipewell in Northamptonshire, where he had assembled his great council on 15th September, 1189 shortly after his coronation [4]. Though his barbed remarks about the avarice of the Cistercians might appear to preclude any sympathy towards them [5], on this occasion he acted with great generosity and gave to the abbot of Cîteaux and his successors the revenues of the church of Scarborough to cover the expenses incurred each year at the General Chapter. In the first charter [6], dated 22 September, 1189 and given at Feckenham, Worcestershire, he gave all the rights in the church and all that pertained to it; but, as patron of the church, kept to himself the right of nominating its vicar, who would be presented by the abbot of Rievaulx to the archbishop of York for institution. The vicar was to be paid twenty marks a year from the revenues of the church and would be responsible to the archbishop not only for the fabric and goods of the church, but also for all ecclesiastical services: to the abbot of Cîteaux he would have to take an oath on the gospel that he would always be loyal to the Order and to the abbey of Rievaulx, and would allow no injury or loss of revenue to occur through his negligence. On his death, the revenues would automatically pass into the hands of the abbot of Rievaulx for the use of the General Chapter.

In accepting this gift, which was offered with the best of intentions, the abbot of Cîteaux was guilty of a breach of the constitutions, for it was expressly laid down that revenues from churches should be refused. It was a small but significant breach; and it was not long before the wisdom of this rule, made by the founders of the Order, was amply justified.

What happened in the weeks subsequent to the granting of the original charter we have no means of knowing, but it is obvious that almost immediately disagreements and controversies must have

4. Roger de Hoveden *(R.S.)*, iii, 15, 16.

5. It is said that when Richard was reproved for his vices of pride, luxury and avarice, he replied: I have married my daughter pride to the Templars, luxury to the Black Friars and avarice to the Cistercians.

6. Doc. I. (Appendix.)

arisen, for within three months the king found it necessary to draw up a completely new charter, in which the details of the gift were made more precise. This new charter was given on 11th December of the same year, as Richard was leaving Dover for the third Crusade [7]. In it, he made clear that the gift of the church comprised not only the chapel in the castle of Scarborough, but also all other chapels both within and without the borough : that it included not only all the gifts brought to the church and its chapels, but also the personal services of the villeins, the rents from house property and the tithes from the whole parish and its fishing industry. The tithe from «dogdrave», commonly identified with codfish from the Dogger Bank in the north sea, was specially mentioned, for this fishery, as we can infer from the account rolls in Durham priory, was extremely lucrative. Though there was no specific mention of the value of the revenues from all these sources, it was a substantial sum, for the chronicle of John Oxenedes states that, as soon as Richard was crowned, he used his new seal for the first time to give one hundred and twenty marks of rent in the church of Scarborough to the General Chapter of Cîteaux [8].

It has been assumed by other writers that as the abbot of Cîteaux could not serve the church himself and was under obligation, as the impropriator of the tithe, to provide a vicar to undertake the ecclesiastical offices, he must have endowed a vicarage out of the revenues [9]. But, as we shall see later, this was not so : the vicar had to hire his own lodging out of the twenty marks a year which he received as his pension. It was not till pery much later that a piece of land and a house were acquired for the vicar's dwelling [10].

Two months after this second royal grant to Cîteaux, on 9th February, 1189/90 the appropriation of the church was confirmed by Pope Clement III [11]. But it soon became apparent that other difficulties had arisen in the meantime [12]. Between the granting of Richard's second charter and the enthronement of Geoffrey, the king's brother, as archbisop of York, (November Ist, 1191), Geoffrey, the archdeacon of Cleveland laid claim to the vicarage. The archbishop elect, therefore, issued another charter confirming the king's gift and

7. Doc. II.

8. *Chronica Ioannis de Oxenedes (R.S.)*, p. 97 : MATT. PARIS, *Hist. Anglorum (R.S.)*, iii, 209.

9. A. HAMILTON THOMPSON, *op. cit.*, p. 57.

10. Doc. XXVIII.

11. Doc. III.

12. Doc. IV.

adding that the achdeacon of Cleveland had resigned into his hands all the rights which he claimed over the vicarage: at any rate, the archbishop now resigned these claims into the hands of the abbot of Cîteaux [13]. To make doubly sure, John of Anagni, the papal legate, confirmed the archbishop's charter with one of his own [14] and sent them both to Rome where they were confirmed by Celestine III, 30th September, 1192 [15].

What these claims were is not very clear. Professor Hamilton Thompson suggests that the two archdeacons of Cleveland and East Riding may have disputed the jurisdiction over this part of the North Riding [16]; but if this is so, it is difficult to see how such jurisdiction could have been granted to the abbot of Cîteaux, particularly as Scarborough was always regarded as within the archdeaconry of East Riding.

It will be remembered that in the first instance the king reserved to himself the appointment of a vicar to the church, and the abbot of Cîteaux had merely to accept his nominee. But there were practical difficulties in this arrangement, especially as the king was out of the country during most of his reign. In a further charter, therefore, given at Cahaignes on 12th June, 1195, the king repeated his earlier gifts and added a further concession, giving the abbot of Cîteaux the right of appointing and removing the vicar at will [17]. It is possible that this matter had been brought to the king's notice by the abbot of Cîteaux himself, for in July 1194 the abbot had been one of the French representatives when peace was concluded after Richard's victories in Aquitaine.

It was not until three years later that the final and definitive form of the gift was reached. In a charter given at Lyons on 14th May, 1198 [18], the contents of previous charters were repeated with some significant additions, which suggest that all had not been going well. In the first place, we notice that the abbot of Cîteaux was no longer represented at Scarborough by the abbot of Rievaulx. He now had as proctor a monk from his own abbey, whose duty it was to collect the revenues and superintend the property. Though there was never

13. Doc. V.
14. Doc. VI.
15. Doc. VII.
16. Hamilton Thompson, p. 59.
17. Doc. VIII.
18. Doc. IX ; Hamilton Thompson says that it was given at Lyons-la-Forêt (Eure) : but Richard was there only for Christmas 1189, *Itinerarium Regis Ricardi (R.S.)*, p. 145.

any conventual building at Scarborough, no cloister or chapter house, there were, no doubt, one or two companions with him who formed a kind of community, and who carried on some form of monastic life. The proctor's rights were strictly limited. His relation to the parish church was primarily financial ; his responsabilities being confined to the upkeep of the church and its furniture. He had no care for souls, for this was entrusted to a secular priest in whose hands rested the internal government of the church and its services, so that as regards the spiritual needs of the parishioners he enjoyed an independent and unassailable position.

Secondly, we notice that the power of the abbot extended not merely to the vicar of Scarborough parish church but to all the other chaplains who served either in the church or in the adjacent chapels : they were bound by oath of loyalty to the abbot of Cîteaux in exactly the same way as the vicar : and they were chosen, appointed and removed at the will of the abbot. The rights of the abbot over Scarborough were amplified even more, so that no one, either ecclesiastical or lay, could erect an altar or chapel anywhere within the whole parish or do anything else prejudicial to the rights of Cîteaux under penalty of ten pounds fine.

The rights granted in this charter would appear to have been unassailable since they were expressed so clearly and unambiguously that it would seem impossible to find any loophole for evasion or contradiction. In the following year, 4th July 1199 [19], King John confirmed the gift and the rights that went with it, and in 1202-3 he granted letters of protection to the proctors with a special clause which exempted them from answering any plea connected with the church in any court save that of the king himself or his chief justice [20]. This seems to imply that already law-suits were being brought against them [21]. In the meantime William de Humeto granted 20 marks annually from Stanford for the upkeep of the General Chapter [22].

But in spite of all these precautions, it was not long before the abbey of Cîteaux was involved in a series of law cases. The first difficulties of which we have specific knowledge are related to the claim of the abbot of Thornton in Lincolnshire to make presentation to the vicarage and to one of the vicars, Richard de Chauseye, who was

19. Doc. X.
20. *Rot Litt. Pat. (Record Comm.)*, p. 24.
21. See confirmation of Innocent III, Doc. XI.
22. Doc. XII.

presented to the archbishop of York for installation on 20th June, 1226 [23]. As his presentation is stated to have been made at the request of the archbishop, it has been suggested that up till that time the abbot of Cîteaux had neglected to fulfil his duty in this respect. But as we shall see, this accusation is quite unfounded [24]. The difficulties which arose in 1228 were connected with the providing of hospitality for the archdeacon of the East Riding when he came on visitation [25]. Up till that time all the vicars of Scarborough had borne the expenses of such hospitality, whether it concerned the messengers of the Pope who preached the Crusade or the officials of the diocese. This they had done out of the annual pension of twenty marks which they received from the abbot of Cîteaux. Richard de Chauseye, however, refused to do this, with the result that the church of Scarborough was laid under an interdict by the archdeacon. The Cistercians lost hereby ten marks of revenue. Not content with his salary, the vicar defamed the two monks, Humbert and Anselm of Cîteaux publicly in the church before the parishioners, demanded and received half of the annual and triennial tithe, took the offerings made at confessions, exacted fourpence at each burial, and, in short, behaved so badly that, during the five years and more that he held the vicarage he had caused the Cistercians to lose at least fifteen marks a year. When the case was submitted to the prior of Spalding and the dean of Holland, both of Lincoln diocese, it was proved from his own letters of presentation and from those of his predecessor that his salary should be only twenty marks a year, that he was bound to provide hospitality out of this sum and that therefore he should make restitution of all money which he had received from other sources.

This decision was submitted to the Pope for confirmation, and on 20th February 1228/9 Pope Gregory IX [26], besides endorsing the findings of the two officials, strongly deprecated the action of the archbishop in demanding from the Cistercians anything more than the presentation of the vicar and synodal rights. The archeacon was forbidden to ask more than twenty shillings sterling for his upkeep at the time of visitation and was to take it not from the revenues of the church, but from the annual pension allowed to the vicar. The sentence of interdict was not allowed to be promulgated against the

23. York Reg. Gray *(Surtees Soc.)*, p. 9.
24. Hamilton Thompson, p. 61.
25. Doc. XIII.
26. Doc. XIV, briefly summarized in *Cal. Papal Letters*, I, p. 61.

church of Scarborough and the Cistercians were to be allowed to possess their rights in peace. It would seem that a certain amount of friction had been caused by the lack of foresight on the part of the original grantors of the church, for the permission and consent of the chapter of York cathedral had not been sought in the first instance ; and apparently the right of the Cistercians to hold a church in the diocese without this prior permission was impugned. Pope Geofrey, archbishop of York, were recited once more and confirmed ; moved any further cause of trouble. But, to eliminate all uncertainty, both the charter of Richard, given at Lyons in 1198, and charter of Geoffry, archbishop of York, were recited once more and confirmed ; and papal protection was granted for an annual offering of one gold mark. Another confirmation by the same Pope was given in the following year on 8th February [27], but even so, the Cistercians found it necessary to approach the Pope once more and elicit from him the statement that the lack of consent from the chapter of York in no way invalidated the grant made to them by king Richard and his brother Geoffrey. (24th December, 1230?) [28].

In or about 1239 it is obvious that the Friars Minor endeavoured to found a settlement in Scarborough, for on 5th February of that year Henry II ordered the Sheriff of Yorkshire «to provide food for the Friars Minor of Scarborough one day every week» [29]. As one of the clauses in the charter of 1198 had reserved to the abbot and convent of Cîteaux the right of founding chapels and altars in the town, the Cistercian proctors strongly resisted this attempt of the Friars to intrude into their domain and appealed to Rome. The Friars on their side could claim the possession of a papal indult which made them independent of such opposition [30]. The Pope, Innocent IV, ordered the building to be demolished and the cemetery which they had enclosed to be suppressed, commanding the bishop of Lincoln, Robert Grosseteste, to see that this was carried out. When Grosseteste summoned the Friars to appear before his official, their proctor argued that the summons involved a breach of their papal privilege granted by Gregory IX and that therefore it was invalid. But on the third day of the discussion, one of the friars waived all their

27. Doc. XV.
28. Doc. XVI. Between 1235 and 1240 Richard of Cornwall granted the church of Stainley to Citeaux for the maintenance of the General Chapter ; see Docs. XVIa, XVIb.
29. *Victoria County Hist. III*, p. 274.
30. *Monumenta Franciscana (R.S.)*, i, 406, 642.

claims, maintaining that their profession was the gospel which said «If any man sue thee at law and take away thy coat, let him have thy cloak also». He declared on behalf of his brethren that they would give up the place ; and then fell on his knees before the monks and begged pardon [31]. This rather theatrical performance produced a great effect on the Cistercian proctors and they felt that if the friars left the town in these circumstances their reputation might suffer. They thereupon agreed with Grosseteste to seek advice from the abbot of Cîteaux. But the abbot of Cîteaux was adamant, and accordingly they departed.

This failure of the Friars to establish themselves in face of opposition was widely noticed, especially in monastic circles where it was viewed with satisfaction [32]. On 11th August, 1245 the king gave the Friars permission to live at Haterberg in the parish of Scalby [33] and on the following day he ordered the bailliffs of Scarborough to help them in the removal of their church and buildings to the new site [34].

In 1248 the Cistercians were having difficulties with their parishioners on the question of tithes on fishing. When they approached the archbishop of York on the matter the people of Scarborough were gravely incensed and made a decree and took and oath that they would bring no offerings to the church except on three occasions of the year ; they would furthermore reduce the offerings for churching and requiem masses to one penny. Pope Innocent IV on 1st March 1248 called upon the archbishop of York to declare this decree and oath null and void [35], But this does not seem to have brought about the desired effect, and it was not until 1251 that terms of agreement could be reached between the two parties [36].

Meanwhile the *custos* at Scarborough had built within the town a *capitalem mansionem,* for the use, no doubt, of the wardens of the church. This again provoked a lawsuit with the king and the royal officials, which was settled by a confirmation of their privileges at Marlborough on condition of an annual payment of four shillings to the bailiffs of Scarborough [37].

31. *Roberti Grosseteste epistolae (R.S),* p. 321.
32. Matt. Paris, *Chronica Majora (R.S.),* iv, 280.
33. *Cal. Pat. Rolls,* 1232-47, p. 459.
34. *Cal. Close Rolls,* 1242-47, p. 334.
35. Doc. XVII.
36. Doc. XVIII.
37. Doc. XIX. King Henry had previously confirmed the charters on 20 Nov. 1250 : see Doc. XIX a.

It is probable that the nave of the parish church was rebuilt about this time and that the privileges, granted to the church by Alexander IV, (particulary the indulgences on the feast of the dedication, the Assumption of Our Lady and its octave) mark the reconsecration of the new building [38].

In 1267 the Friars Minor seem to have returned to Scarborough and to have begun building their church once more [39]. In the meantime the Dominicans also had moved in and were already established by 1252, when the commonalty and burgesses of Scarborough granted them freedom from all tolls on their goods [40]. As the mendicant Orders were popular with the people, their churches drew the greater proportion of the parishioners to their services, so that the offerings to the parish church diminished and the revenues which formerly had been sufficient to support the abbots at the General Chapter were now quite inadequate. In 1278 Robert Duke of Burgundy complained to the king about this state of affairs [41], but apparently with no result, for whilst king Edward was at Scarborough in 1280 he gave orders to his justice, G. de Nevill to supply the Friars with six oaks for building [42]. The Cistercians, however, did not allow their rights to be infringed without a struggle and during 1279 and 1280 Godfrey Giffard, Bishop of Worcester, who was the conservator for the Friars, was twice called upon to protect them. In 1281 the Abbot of Saint Albans, who was acting for the Cistercians, excommunicated the Friars and all who should attend their church services and this action so annoyed Archbishop Peckham, himself a former Friar, that he wrote violent letters to the deans of Pickering and Rydale and to the vicar of Scarborough ordering them to deny in public the validity of the abbot's excommunication : he also wrote to the Mayor and Burgesses of the town saying that the abbot of Saint Albans had no jurisdiction over the Friars and that no notice should be taken of the excommunication. He then communicated with the Proctor of the Friars at Rome asking him to organize resistance to the Cistercian claims in the Curia [43].

38. Docs. XX, XXI, XXII.
39. Known from grants of land confirmed 6 Oct. 1315, *Cal. Pat. Rolls*, 1313-17,p. 335.
40. C. F. R. Palmer, *The Friars Preachers of Scarborough* in *Reliquiae*, XX, 198-204 : T. Hinderwell, p. 87.
41. Rymer, *Foedera* I, part ii, p. 555.
42. *Cal: Close Rolls*, 1279-88, p. 34.
43. For the various documents in this affair see *Reg. Epist Peckham (R. S.)*, i, 214-6, 24-9, 284 ; Reg. G. Giffard *(Worcs. Hist. Soc.)*, p. 135.

Whilst all this was going on, the *custos* al Scarborough was involved in litigation with the Prior and convent of Bridlington, a house of Augustinian canons. On what grounds the canons claimed the advowson of the parish of Scarborough is not clear for there are no grants among the charters in the Bridlington Chartulary which could justify such a claim. But in 1279 we find the king writing to his itinerant justices in Yorkshire saying that the Prior had called the wardens of Scarborough before the court and contested their right to the parish church and he demands to know upon what arguments this is based [44]. He asks whether any predecessor of the prior presented a vicar to the parish church, and if so whether he was installed by the archbishop or not : and who was this person, at what time was he installed, under what title, qualiter et quomodo. It seems quite obvious that the Prior's claim had not much to commend it, for the outcome of the litigation was that the Cistercians were confirmed in their possession and the canons bound themselves under a penalty of 1000 marks never again to disturb the peace. On a different matter, however, they were successful. It appears that certain members of the parish church at Scarborough used to pasture their sheep during a certain season of the year in fields that belonged to the parish of Scalby, which was administered by the canons of Bridlington. The canons therefore laid claim to a portion of the tithes from the sheep : this the Cistercians allowed [45].

At the same time a dispute arose with the master and brethren of the leper hospital of Saint Nicholas. This hospital had been founded by the burgesses of the town some time during the reign of Henry II, possibly after the martyrdom of Thomas à Beckett. As the parish church of Scarborough was the mother church of town, it was claimed by the Cistercians that, as the offerings made to the hospital chapel belonged to them, they owned the tithe of all their property and that the installation and removal of their chaplain was their right also. The case was brought up before the dean and chancellor of York Minster and the prior of Saint Mary's York, and it was decided that the hospital should pay four shillings a year as tithe for a croft, tithes on all their agricultural produce and, if they should acquire at any time a mill or a fishing boat, they should pay tithes on them like the rest of the parishioners of Scarborough. They should also make offerings on three principal feasts of the year. The

44. Doc. XXIII : *Placitorum Abbrev.*, p. 271.
45. Doc XXIV.

responsabilities of the chaplain and their limits were laid down and any negligence on his part was to be reported to the bailiffs of the town by the proctor of the Cistercians [46].

Meantime the quarrel with the Friars went on unabated. As the proctors of the abbot of Cîteaux continued to put hindrances in the way of the Friars, archbishop Wickwane of York ordered them in 1284 to desist from opposing the public sermons of the Friars given at suitable times and places in the parish, and threatened them with stricter measures if they persisted in withstanding a good work for which they, as men of religion, should be devoutly thankful [47]. As time went on the opposition of the Cistercians was directed not only against the Franciscans but also against the Dominicans, and in a complaint made by the General Chapter of 1285 the loss of revenue was specifically attributed to their encroachments [48]. Considering that a bull of Martin IV issued in 1284 had forbidden the Dominicans to continue with the building of their church [49], it would appear that little or no satisfaction could be gained for Cîteaux as long as local prelates and lay-folk continued to give the mendicants their support. In 1289 the proctor of the Cistercians was sued in the ecclesiastical court by the master of the Templars [50]. This case arose from the disputed will of a certain Almeric of Scarborough who died in October 1286, having expressed the desire to be buried in a Templar's house. He had left one third of his property to the Templars, but as his executors refused to hand it over, probate was deferred and the goods of the deceased were sequestered until full inquiry had been made into the facts. Meanwhile the archbishop ordered all those who had concealed any of the property to be excommunicated in Scarborough church. In what way the Cistercians were involved is not clear, but the fact that they were sued points to the probability that they were insisting on the burial taking place in their church and the dues being paid to them.

The proctor who had suffered all these difficulties and law cases was brother Dominic : he was succeeded in this office by brother Robert sometime before 23rd July, 1290, when the latter presented Thomas of Ruston to the vicarage [51].

46. Doc XXV.
47. *Letters and Hist. Papers from Northern Registers* (R.S.) p. 79.
48. Rymer, *Foedera*, I, part ii, p. 661. They also complain that the Count of Warenne has deprived them of the revenues from Stanford.
49. Doc. XXVI.
50. York Reg. Romeyn *(Surtees Soc.)*, i, 209.
51. *ibid.* i, 212.

Four years later in 1294 war broke out with France, and Scarborough was temporarily cut off from the parent house of Cîteaux. All the goods of alien priories were taken into the king's hands and by an order of the king's council all foreign monks who dwelt within thirteen miles of the sea or of navigable rivers were removed from their houses and sent to English monasteries where they were kept under strict surveillance.

Two letters of Edward I show that three monks of Cîteaux, presumably from Scarborough, were affected by this order, and they were committed to the charge of the abbot of Rewley in the suburbs of Oxford ; they were Hugh, doctor of Theology, and his companions Henry and Peter. The letters indicate the irksome conditions under which these monks were allowed to dwell there, treated as suspects, forbidden all private conversation and correspondence and enjoying very meagre allowances for their food and raiment. Hugh, however, was allowed to attend the scholastic disputations in the University of Oxford, so that his term of confinement must have passed agreeably. The house of Scarborough was administered in the meantime by William of Rudston, a local man from the East Riding of Yorkshire [52].

When the truce preliminary to the peace with France was arranged in 1298 it is probable that Hugh and his companions were free to return to Scarborough, but two years later none of their names appear as proctors. When in 1300 a dispensation was granted to the proctor for paying subsidies to the crown in contravention of the bull *Clericis laicos,* the person who is mentioned is James [53] : and later in the same year when archbishop Corbridge made a visitation of the East Riding a brother William appeared in his place before the archbishop's commissary, as James had gone to the General Chapter at Cîteaux [54]. James continued as proctor for a number of years, being reappointed at the General Chapter of 1304 [55]. His surname was De Portu, Duport, and he seems to have been a most energetic and reliable administrator. From a report signed by the abbots of Waverly, Beaulieu and Meaux in 1308, it is evident that he had been in charge of Scarborough for sixteen years. During that time he had

52. A. Hamilton Thompson, *Trans. Leeds Phil. and Lit. Soc.* vol. 1, 1928, pp. 238-58.

53. *Cartularium... de Rievalle (Surtees Soc.),* p. 424-5 ; York Reg Corbridge *(Surtees Soc.)* i, 119, 150.

54. York Reg. Corbridge, i, 156.

55. York Reg. Greenfield, ii, p. 124.

carried through the dispute with the Prior of Bridlington about the advowson of the church which the canons had renewed in 1298 [56]; he had fought the case against Henry de Bosco (Boys) in connection with the church at Stainley, and had successfully carried through the case against the king for the restitution of the chapel in the castle. He had repaired all the buildings, provided new vestments, books and altars for the church and constructed a new chapel. During that time he had spent £1100 and more on building, purchases and taxes, not including the expenses of the hospice, besides £213. 6s. 8d. on the salary for the vicar ; and by his good administration had increased the annual revenues from the property by 18 marks six shillings. Over and above this he had sent to Cîteaux £160 sterling.

Two years later, in 1310 [57], the bailiffs of Scarborough reported that since 1308 brother James had built a number of houses which he rented out to tenants for 45 shillings a year and that he had bought a house for the vicar, who previously had been compelled to rent one out of his pension.

It is probable that after this long term of office James returned to Cîteaux, for in May 1311 he was given a testimonial to his character and ability by archbishop Greenfield [58]. His successor was Bartholomew, who on 17th November, 1313 presented William de Wandesford as vicar [59].

The reason for the long report about the administration of James was probably the statute of Carlisle which had been passed in the last Parliament of Edward I in 1307 [60]. By this statute all annual contributions from abbeys and property in this country were forbidden to be sent abroad. The preamble to the statute said that since all monastic endowments in England were the benefactions of the kings and nobles of the country, they should be used for local needs and should not be spent on people or objects abroad. Although Scarborough was, strictly speaking, not affected by this statute (for the property had been expressly given for the upkeep of the General Chapter at Cîteaux), it is obvious that the annual revenues from the church were stopped and that the Abbot of Cîteaux was perhaps not entirely satisfied that they had been put to good use. As a matter of fact, before the statute appeared, a petition had been presented to Parliament in

56. Doc. XXVI a, XXVII.
57. Doc. XXVIII.
58. York Reg. Greenfield, ii, p. 196.
59. *ibid,* ii, p. 213.
60. *Rotuli Parl.* I, 217.

1305 [61] in which it was stated that the abbot of Cîteaux levied a tax on all the houses in England, and this tax had to be presented at the General Chapter every two years : the account rolls of these taxes were said to be in the possession of James, proctor of the abbot and warden of the house of Scarborough. Though the king objected to the abbot of Cîteaux levying taxes on the monasteries subject to him, he was not so sensitive about his own impositions. According to the ecclesiastical taxation made in 1290 [62], the rectory of Scarborough was assessed at the enormous figure of £106 13s. 4d., whilst the vicarage was taxed at £5 6s. 8d. yearly, and even after the invasions of the Scots, which seriously impoverished the northern province and led to a revised taxation, this revised assessment was not applied to Scarborough [63]. The royal demand for subsidies continued to be reckoned on the old valuation of £106 13s. 4d., whereas the real value of the revenues was no more than £40. The abbot of Cîteaux, therefore, laid a complaint before the Pope and in July 1318 the papal nuncios in England received an order to inquire into the difference between the alleged value of 60 marks and the assessed tax on 160 marks [64]. In August 1319 the abbots of Westminster and St. Albans together with Rigaud of Achères, afterwards bishop of Winchester, received a similar commission : the inquiry was held by Rigaud and a report of the process was sent to Avignon under his seal [65]. As a result, a bull was issued fixing the amount at 60 marks, the old assessment was cancelled in the exchequer and the archbishop was ordered to adopt the new valuation in levying clerical subsidies [66].

Meanwhile brother Bartholomew had been succeeded as proctor by brother Hugh de Saint-Loup, who presented Robert of Scarborough to the vicarage on 10th, 1320 [67]. Immediately he ran into trouble. The abbot of Thornton in Lincolnshire laid claim to the advowson of the church of Scarborough and presented to the vicarage the nephew of royal chancellor. It is not clear upon what grounds the abbot of Thornton made this claim, for the chartulary of this abbey is no longer extant, but such claims had been put forward since the beginning of the thirteenth century. That they were serious is obvious

61. *ibid.* I, 178.
62. *Taxatio Ecclesiastica* (Rec. Comm.) pp. 304, 326.
63. *Cart... de Rievalle,* p. 426.
64. *Cal. Papal Letters,* i, 177, 89-90.
65. Doc. XXIX.
66. York Reg. Melton, fo. 295.
67. *ibid.* fo. 279d.

from the list of lawyers engaged in the case, the number of times Hugh de Saint-Loup had to journey to London and the large amount of the indemnity which had to be paid to the abbot and his nominee, and the length of time, one year and a half, the case dragged on.

The case was decided in favour of the abbot of Cîteaux on payment of 100 marks to Thornton and 65 marks to the proposed vicar, John Ellecker, the whole process having cost the proctor no less than £160. The abbots of Stratford Langthorne and Rewley, who examined the list of expenses and detailed the names of the lawyers who had been employed on the suit, gave it as their opinion that Cîteaux had been fortunate in winning the case [68].

By this time the Cistercians, in spite of their loss of revenue due to the coming of the Friars, seem to have abandoned their opposition to the foundation of other religious houses in Scarborough, for on 19th October, 1319 Edward II granted two houses to the Carmelites in order to enable them to build a church there, and in exchange for this permission allowed the Cistercians to acquire property to the yearly value of 60 shillings [69]. In pursuance of this permission the proctor at Scarborough bought up small tenements and lands during the course of the following century, but the full amount allowed by king was never acquired [70].

In the meantime one of their main sources of revenue in Scarborough, the castle chapel, had been taken from them. In 1312 the king seized it and put the castle and the town in the hands of his favourite Piers Gaveston, who was besieged there by the earls of Pembroke and Warrene until he surrendered on 19th May. Whether the castle was ruined then is not certain, but it was probably shortly after this that the chapel was rebuilt. The chapel however remained in the king's hands and it was not until October 1331 that Edward III ordered the officials of the exchequer to verify and make good the sum of £48 13s. which the Cistercians had lost during that period [71]. Hugh de Saint-Loup was still *custos* after all this time, and on 27th January, 1335/6 he presented John Belter to the vicarage [72].

At the outbreak of the Hundred Years War, his residence in England became permanent. Though the king took all the property of alien religious houses into his own hands (1337) foreign monks were

68. Doc. XXX.
69. *Cal. Pat. Rolls,* 1317-21, p. 448.
70. *ibid,* 1327-30, p. 27 ; 1358-61, p. 4 ; 1381-5, p. 311.
71. *Cal. Close Rolls,* 1330-33, p. 356 ; Docs. XXXI, XXXII.
72. York Reg. Melton, f. 325.

allowed to remain in charge of their houses as tenants and paid a yearly rent to the exchequer. At first the rent agreed upon for the church of Scarborough was 15 marks or £10, which had to be paid in two instalments of ten marks in August, 1337 and five marks at Easter, 1338 : but the following year the rent was raised to 20 marks [73]. It is probable that Hugh de Saint-Loup still endeavoured, as far as he was able, to apply the revenues of the church to the purposes for which they were originally intended : but it was difficult, considering the restrictions, either to send the money to Cîteaux or to transmit it through the hands of some other English abbey. It is significant that during the following years, he was repeatedly called to Westminster to give an account of his activities to the king and council, and on the second of these occasions he was ordered to bring all his memoranda of payments [74]. As a result of these visits the rent of Scarborough was eventually raised to 35 marks a year. In 1347 the summons which ordered him to appear at Westminster threatened him with confiscation of his church and goods in the event of non-compliance, and this seems to imply that he had shown himself unwilling to undertake these long and wearisome journeys to the capital [75]. He must have now been and old man, having served at Scarborough for at least thirty years during a period when the town had been at the mercy of Scots, and Flemish and Norman pirates.

In 1348 an order from the king to the Sheriff of York allowed Hugh to hold the churches of Scarborough and Stainley for one and same rent, and this is the last time we hear of him [76]. As this was the eve of the Black Death, it may be that Hugh fell a victim to the plague.

The next presentation to the vicarage was made on 26th September, 1349 and this time it was made by the Crown [77] : we may therefore assume that Hugh was dead and that owing to the war no successor had been appointed. It was not until 1362 during a period of peace that the name of the abbot of Cîteaux appears again, when he granted a messuage to the vicar, Henry de Bentebowe, for his dwe-

73. *Cal. Close Rolls,* 1337-9, pp. 163, 335 ; *Cal. Pat. Rolls,* 1334-8, p. 483.
74. *ibid.* 1341-3, pp. 247, 360 ; 1343-6, p. 636.
75. *ibid.* 1346-9, p. 284.
76. *Ibid.* 1346-9, p. 480. Hamilton Thompson doubts the existence of the church of Stainley, but, as we have seen, the charters of Richard of Cornwall are quite explicit. The exact location of the church is another matter.
77. York Reg. Zouche, fo. 199.

lling [78] Again the Cistercians were drawn into controversy because the vicar refused to provide for services in the chapels of St. Sepulchre and St. Thomas the martyr as he was bound, by the terms of his presentation, to do. The case was taken to the Curia at Avignon and was eventually decided in favour of the abbot of Cîteaux, 27th June, 1363 [79]. Seven years later the war with France was resumed and the relations between Scarborough and Cîteaux were threatened ; but in 1374 there were still two monks acting as proctors, Peter de Chateauneuf and John of St. Jean ; on May 24th of that year these two were appointed attorneys of Cîteaux on payment of 30 shillings for the privilege [80].

The chequered history of Scarborough church was now to take a different turn. Ever since 1337, when the king had taken the property into his hands and had allowed the *custodes* to remain there on payment of a yearly rent, the connection with Cîteaux had been rather tenuous, but when the Great Schism intervened and the abbot of Cîteaux was declared a heretic, there were stronger reasons than before for depriving him of his rights. By 1385, when Peter de Chateauneuf was still *custos,* the yearly rent had been raised to 110 marks, more than seven times the original figure. But now this rent was assigned to another Cistercian abbey, St. Mary Graces by the Tower of London, an abbey founded in 1350 by Edward III, but insufficiently endowed [81]. Two years later, 11th August, 1387, Peter was established as custos of Scarborough for life, and the payment of the 110 marks to St. Mary Graces was made from royal exchequer [82]. But the position of *custos* had changed. No longer was he considered as the proctor of the abbot of Cîteaux to whom all the revenues should be remitted, but rather as the agent of the Crown. So it came about that when in 1388 the Friars of Scarborough obtained permission for their crier to go through the streets with a handbell asking for prayers for those were buried in their cemetery, the king sent a letter to the archbishop of York ordering him to defend the church and the *king's* right and to allow no innovations upon the customs and usages of the past two hundred years [83]. Thus

78. *Cal. Pat. Rolls,* 1361-4, p. 241.
79. Doc. XXXIII.
80. *Cal. Pat. Rolls,* 1370-4, p. 442.
81. *ibid.* 1385-9, p. 50.
82. mentioned in *Cal. Pat. Rolls,* 1396-9, p. 346.
83. *Cal. Close Rolls,* 1389-92, p. 41.

was the bicentenary of the original grant by Richard I to Cîteaux celebrated by Richard II.

By 1392 the abbot of Cîteaux was complaining to the General Chapter that for the past fifty years he had received practically nothing from the church of Scarborough : and as he had no hopes of receiving anything in the future he obtained permission from the assembled abbots to apply to the Pope for a grant allowing him to sell the property with its chapels and other appurtenances to anyone who might be interested [84]. This counsel of despair was undoubtedly precipitated by a writ issued on 11th February of the same year by Jean Jolis, the papal collector, who had demanded the back payments of the obol of gold which had been imposed on Cîteaux for Scarborough since the time of Innocent III : and as the abbot had failed to fulfil this obligation he was suspended, and placed under sentence of excommunication [85]. How long this affair was pursued in the courts of Avignon it is difficult to say, but by 1404 the matter was peacefully settled when Francis, archbishop of Narbonne, at the instance of Clement VII, released the abbot from his obligation [86].

In the meantime Peter de Chateauneuf granted a garden, which lay to the east of the parish church, to John Neuton, a local chaplain, for the rent of 12d. a year [87] : this grant was confirmed by royal letters patent in May 1398 [88]. Peter was still alive in September 1398 when he made another grant of land to William Irton of Scarboroug [89], and was still described as proctor and warden, but after this he does not appear again. It is probable that was succeeded by Richard de Bormont, who was associated with two other persons, not of the Order, as having custody for life of the church, paying the rent of 110 marks either to the king or to the abbot and convent of St. Mary Graces [90].

This granting of the rent from Scarborough to the abbey of St. Mary Graces finally led to the complete severance of Scarborough from Cîteaux. In 1390 the original grant made in 1385 was surrendered and a new one was issued, and this was followed up in Fe-

84. *Statuta Capit. Gen. Ord. Cist.* III, p. 615 ; repeated in A. D. 1402, *ibid.* IV, 31.
85. Doc. XXXIV.
86. Doc. XXXV.
87. York Reg. Scrope, ff. 61, 62.
88. *Cal. Pat. Rolls,* 1396-9, pp 334.
89. *ibid,* 1399-1401, p. 394.
90. *ibid.* 396-9, p. 346.

bruary 1390-1 by an order that as long as the war and schism lasted the yearly rent should be paid to St. Mary Graces [91]. Even, therefore, if the war between England and France should cease, the king would have sufficient reason to keep the property in his hands because France was supporting the anti-pope and the abbot of Cîteaux had been declared a heretic. But when the war eventually came to an end in 1396, it was the monks of St. Mary Graces who effectually prevented the revenues from being restored to their rightful owners, for they got the grants of 1390 and 1931 exemplified for them by the king and the rent of 110 marks confirmed to their uses [92]. One of the reasons alleged for the granting of this rent was that certain properties in Devon, Somerset and Cornwall which had been acquired for the abbey by Edward III, had been given by Richard II to his half brother, John Holand, earl of Huntingdon. When, therefore, the Holands conspired against king Henry IV in 1399/1400, these lands were seized and were given once more to St. Mary Graces, so that the rent from Scarborough was no longer needed [93]. Then came the fateful step. The 110 marks from Scarborough were bestowed on the Augustinian prior and convent of Bridlington, 16th July, 1400 for the duration of the war [94] and this was followed five years later, on 9th August, 1405, by the granting of the custody of the parish church [95]. This definitely marks the disappearance of the *custodes* and the complete severance of the church from the abbot and convent of Cîteaux.

During the next century the Cistercians fought a losing battle in their endeavours to recover the church of Scarborough and its revenues. In spite of the fact that the abbot of Cîteaux was receiving absolutely nothing from the parish church, he contined to pay the annual offering of one gold obol to the papal camera in the hope that eventually he would be able to prove his right of possession: but as the years went by, he found that he was wasting money upon a hopeless case and, moreover, involving himself in an unnecessary obligation which the papal collectors insisted on his fulfilling. In the end, he found himself drawing up long and complicated memoranda for the purpose of extricating himself from this payment and discovered only too late that his arguments for discontinuing the offering

91. *Cal. Close Rolls.* 1389-92, p. 236.
92. *Cal. Pat. Rolls,* 1396-9, p. 47.
93. *ibid.* 1399-1401, p. 274.
94. *ibid.* p. 356.
95. *ibid.* 1405-8, p. 52.

had little weight with the collectors whose duty it was to extract the last penny from their debtors [96]. On 26 May 1445 Jean de Vion, abbot of Cîteaux, sent the abbot of Morimond on a personal embassy to the king to recover the church of Scarborough and pointed out in a letter that though the monastery of Cîteaux no longer enjoyed the revenues which were its right, the members of the Order continued to observe the anniversaries which had been established for the repose of the souls of the king's ancestors [97]. This does not seem to have had any effect. Nothing more is heard of the affair until 1464 when the General Chapter commended the efforts of the abbot of Cîteaux to assert his rights. They called upon the abbots of England to assist him in this enterprise and laid a charge upon the abbot Fountains to bring it to their notice : they were to leave no stone unturned in their attempts to recover Scarborough and were to employ their *vires, copias, fortunas et amicos* to bring the matter to a successful issue [98].

In 1473 a gleam if light shone through the gloom when the Bailiffs of Scarborough wrote to abbot Hymbertus complaining of the unjust tithes which the prior and convent of Bridlington were imposing upon the burgesses of the parish and asking Cistercians to take over the parish and church once more [99]. They considered that the abbot of Cîteaux had been too remiss in pressing his claims and thought that it might have arisen because of the decline in the value of the revenues. But the abbot of Rievaulx would confirm that this was not so. Were Cîteaux to ask for the intervention of the Duke of Burgundy, whose influence with the king was not to be despised, it was thought that Scarborough might be returned to its lawful owners. In fact, a promising letter, now no longer extant, was sent by the king to abbot Hymbert, but whether the latter died before he was able to pursue the matter further is not clear. At all events, the abbot of Woburn, writing on 30 April 1479, mentioned this letter to Hymbert's successor and urged him on the strength of it to obtain a bull, the execution of which could be committed to the abbots of Fountains, Stratford Langthorne, Furness and Rievaulx [100].

96. Doc. XXXVI.
97. Doc. XXXVII.
98. *Statuta Cap Gen.* V, p. 148.
99. Doc. XXXVIII.
100. Doc XXXIX.

The following year the General Chapter appointed the abbots of Stratford Langthorne, Rievaulx, Fountains, Woburn, Hayles, Wardon and St. Mary Graces to use every means in their power to recover Scarborough, bestowing on them the widest powers to cite before any judges, either civil or ecclesistical, those who were unjustly detaining the revenues of the place [101]. This was, perhaps, the result of a letter from the abbot of Louth Park who stated that the king had expressed himself as willing to entertain a request for the restoration of the chuch. But no positive result was achieved. The abbot of Woburn was still active in the matter in 1484, but kept recurring to the idea of obtaining a papal bull to solve the impasse [102]. Three years later, the abbot of Cîteaux, Jean de Cirey, whilst writing to the king about the imprisonment of William Marlowe, a Welsh abbot who was sowing dissension between the filiations of Cîteaux and Clairvaux, appealed to him to look favourably on the Order's endeavours to oust the Augustinian canons from Scarborough [103], but no progress was made. And so, in 1489, the abbot of Fountains recommended John Haryngton, a doctor of Law, who was familiar with the processes in the curia both at Rome and York, to pursue the question. Haryngton immediately cited the prior of Bridlington before the metropolitan court at York, but was afraid to carry the case to Rome because of the parliamentary legislation forbidding anyone to appeal to an authority outside the kingdom without the previous licence of the king. The parishioners of Scarborough hated their present superiors and were all in favour of the Cistercians coming back [104]. By 1497 the matter was before the Roman court, but in the following year the English abbots gathered together at Leicester took a very gloomy view of the situation. They felt that the matter had been allowed to deteriorate too long, that the canons were in an almost impregnable position and that, even should they succeed in recovering the church and its appurtenances, the revenues were so diminished that they would have considerable difficulty, *racione hostilium incursionum et eciam de casu opidi et villanorum,* in meeting the financial obligations to the royal exchequer which amounted to £10 a year [105]. Jean de Cirey, the abbot of Cîteaux, was not to be deterred by these considerations,

101. *Statuta,* V, p. 399.
102. Doc. XL.
103. Archives, Dijon, II H 19, n. 2.
104. Doc. XLI.
105 loc. cit.

and in 1501 he decided to send the abbot of Morimond on a visitation of the English monasteries. He took occasion of this opportunity of making the strongest representations to the king; and furnished the abbot of Morimond with three letters for the abbots of Fountains, Stratford Langthorne and St. Mary Graces, a copy of the charters by which Scarborough had been given to Cîteaux, the original letters from the Bailiffs of Scarborough, and the original letters of 1308, 1315 and 1319 describing the great good done to the town by James Duport. A long memorandum, the original and corrected drafts of which still survive, was also drawn up by the abbot and the whole dossier was delivered in three sections to the abbot of Morimond by 20 June, 1501 [106]. What effect this had we do not know: we are not at all certain that they ever reached the king. But the following year, the abbot of Cîteaux, Jacobus IV de Pontescisso, was still writing to the king, asking that, if Scarborough could not be restored, at least another foundation either in England or France should be made so that the expenses of the General Chapter could be defrayed: otherwise he would like the king to absolve the Order from keeping the anniversaries and allow the names of the English kings to be deleted from its kalendars [107].

That is the last we hear of the affair. Within a few fears the whole of the Cistercian Order in England was to be swept away by the Reformation, and the revenues, not merely from Scarborough, but from the great and wealthy abbeys in every corner of the realm were to be swallowed up in a gigantic act of brigandage. Not a word of this is mentioned in the Statutes of the General Chapter, so that the last glimpse we get of the powerful head of an Order with more than one thousand eight hundred abbeys under his jurisdiction is of a man sitting in his study, surrounded with charters, letters, papal bulls, accounts of law-suits, agreements and memoranda, trying in vain to recover a paltry sum of money and threatening a king with the withdrawal of monastic suffrages if it is withheld.

London
The Wellcome Foundation

October, 1959

106. Doc. XLII.
107. Doc. XLIII.

APPENDIX

I

Ricardus dei gratia Rex Anglie, Dux Normannie, Aquitanie, Andegavi, archiepiscopis, episcopis, abbatibus, comitibus, baronibus, justiciariis, vicecomitibus et omnibus ministris et fidelibus suis Anglis et Francis, salutem. Sciatis nos dedisse, et concessisse, et presenti carta nostra confirmasse Deo et ecclesie Beate Marie Cisterciensi ecclesiam nostram de Scardeburcn cum omnibus pertinentiis suis, in liberam, et puram, et perpetuam elemosinam, pro anima patris mei, et pro salute anime mee, et matris mee, et omnium antecessorum et successorum nostrorum, ad procurandos omnes abbates apud Cistercium per tres dies capituli generalis. Quare volumus et firmiter precipimus quod predicta domus percipiat, teneat, et habeat prenominatam ecclesiam de Scardeburch cum omnibus pertinentiis suis, et cum omnibus libertatibus et liberis consuetudinibus suis, libere, integre, et quiete, et sine omni molestia, et contradictione, ita quod vicario quem abbas vel fratres Rievallis ex parte abbatis Cisterciensis de manu regis suscipient et Eboracensi Archiepiscopo presentabunt, viginti marce in certo loco et certis redditibus de ipsa ecclesia assignabuntur, ne qua contencio inter ipsum et Cistercienses in posterum possit suboriri. Ipse vero vicarius qui ibidem ponetur, semper in propria persona ecclesie de Scardeburch tenebitur deservire, et respondebit Eboracensi archiepiscopo de omnibus que ad ecclesiam pertinebunt. Volumus similiter et precipimus, quod in presentacione sua semper iuret vicarius super sanctum evangelium, quod in omnibus fidelis erit ecclesie Cisterciensi, et domui Rievallis, que pro domo Cisterciensi redditus recipiet, nec unquam dampnum vel detrimentum reddituum scienter sustinebit, et quod auferatur ei vicaria si forte in hoc deliquerit, et tercio commonitus noluerit emendere. Decedente autem vicario volumus et precipimus, ut abbas vel fratres Rievallis redditus recipiant, et servifi faciant ecclesie donec ex parte abbatis Cisterciensis alium vicarium de manu regis receperint, Eboracensi archiepiscopo presentandum.

Teste Balduino Cantuariensi archiepiscopo. Waltero Rotomagensi archiepiscopo. Hugone dunelmensi episcopo, G. roffensi episcopo. J. Ebroicensi episcopo. Comite Willelmo de Mandevila. R. de Glanvilla. Willelmo mareschallo. et Iohanne fratre eius. Roberto Marm'. Roberto de Wites.

Datum xxii die septembris primo anno regni nostri per manum Willelmi de Longo Campo Heliensis electi Cancellarii nostri apud Feckeham.

II

Ricardus Dei gratia rex Anglorum, dux Normannorum, Aquitanorum, comes Andegavensium, vicecomiti Eboraci et omnibus aliis vicecomitibus, iusticiariis, ballivis et omnibus fidelibus suis, tam presentibus quam futuris, salutem. Volumus et firmiter precipimus, quatinus manuteneatis per omnia,

foveatis in omnibus et vice nostra sicut res nostras proprias et dominicas custodiatis ecclesiam de Scardeburg quam dedimus in puram et perpetuam elemosinam ecclesie Cisterciensi ad procurandum abbates tempore capituli generalis, et ut custodiatis similiter quecumque pertinent ad eandem ecclesiam in omnibus capellis infra castrum et infra burgum et extra et in omnibus libertatibus et liberis consuetudinibus suis in hominibus etiam et domibus et in omnibus decimationibus terre et maris, sicut unquam plenius et liberius habuit eas ecclesia de Scardeburgo, et faciatis omnes decimas piscationum persolvi et ex integro portari ad prenominatam ecclesiam, sicut unquam antiquitus melius habere solebat et maxime de quadam piscatione que Doguedrave appellatur, nec predicte ecclesie super hiis omnibus iniuriam aut gravamen vel diminutionem faciatis sive ab alio fieri permittatis ; et si facta fuerit sine dilatione et contradictione et sine aliquo brevi alio et mandato emendari faciatis, super decem libras forisfacture ; et auferatis similiter pravas consuetudines, si quas in dampnum et detrimentum illius ecclesie inveneritis introductas. Nam omnimodis volumus et precipimus ut ecclesia Cisterciensis possideat bene et in pace, integre et honorifice et quiete et perpetuo iure elemosinam, quam in tam bonos et laudabiles usus perdidimus. Testibus Hugone Coventrensi espiscopo et Willelmo Marescallo, xi die Decembris apud Doveram. *By fine of 20 marks.*

III

Confirmation by Clement II, 9th Feb. 1189-90.

Clemens episcopus servus servorum dei. Dilectis filiis. abbati et Conventui Cistercii salutem et apostolicam benedictionem. Iustis petentium desideriis dignum est nos facilem prebere consensum. et vota que a rationis tramite non discordant. effectu prosekuente complere. Ea propter dilecti in domino filii, vestris iustis postulationibus grato concurrentes assensu, ecclesiam de Scardeburc cum omnibus pertinentiis suis. sicut scripta autentica Riccardi illustris Anglorum Regis exinde facta testantur. qui nobis eandem ecclesiam pia largitione in perpetuam elemosinam concessit ad procurationem abbatum capituli generalis. devotioni vestre auctoritate apostolica confirmamus. et presentis scripti patrocinio communimus. Statuentes ut nulli omnino hominum liceat hanc paginam nostre confirmationis infringere. vel ausu temerario contraire. Siquis autem hoc attemptare presumpserit indignationem omnipotentis dei. et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius. se noverit incursurum. Datum Lateran' v Idus Februarii Pontificatus nostri anno tertio.

IV

Ricardus dei gratia Rex Anglie Dux Normannie, Aquitanie, Comes Andegav' venerabili amico suo W. abbati Cistercii et universo generali abbatum capitulo in eodem loco congregato, salutem. Ne qua questio super elemosina quam ad procurationem abbatum et aliorum ad generale capitulum Cistercii venientium fecimus posset exoriri, volumus atque precipimus quatinus proventus ipsius elemosine singulis annis in posterum in predicta procuratione

capituli expendatur. Si quid vero residuum fuerit de eadem elemosina, volumus ut in operibus ecclesie Cistercii vel in aliis usibus magis necessariis expendatur. Teste me ipso apud Lugdunum super Rodanum, xi die Julii.

V

G. dei gratia. Eboracensis electus omnibus christi fidelibus qui presens scriptum viderint, salutem. Sciatis nos concessisse in perpetuum Deo et Beate Marie Cistercii pro salute anime nostre et pro anima regis Henrici patris nostri elemosinam quam dominus Rex Ricardus frater fecit de assensu nostro de ecclesia de Scardeburgo cum omnibus pertinentiis suis ad procurationem abbatum capituli Cistercii. Quam elemosinam plene et integre concedimus sicut in domini Regis carta plenius continetur, et presens scriptum sigilli nostre impressione communimus. Quare volumus et firmiter precipimus quod abbatia Cistercii habeat, teneat et percipiat libere, integre honorifice et quiete et sine molestia et contradictione predictam ecclesiam de Scardeburgo cum omnibus capellis et pertinentiis suis et cum omnibus libertatibus et liberis consuetudinibus secundum quod in carta regia continetur, nec super hiis omnibus diminutionem aliquam sustineat vel gravamen. Preterea sciatis quod G. archidiaconus Clivelandie resignavit in manu nostra et nos in manu abbatis Cistercii quicquid iuris clamabat in ecclesie predicte vicaria.

Testibus I. episcopo Case Candide, Magistro Symeone cancellario Eboracensis ecclesie, G. archidiacono Clivelandi, W. de Sancto Quintino.

VI

IOHANNES Anagni Dei gratia Titulo Sancti Marci presbyter cardinalis apostolice sedis legatus. Omnibus christi fidelibus tam presentibus quam futuris eternam in domino salutem. Iustis postulantium votis grato concurrentes assensu ad peticionem venerabilis fratris nostri Gaufridi Eboracensis electi elemosinam quam Ricardus rex Anglie de voluntate et assensu ipsius electi fecit ecclesie Cistercii de ecclesia de Scardeburgo cum omnibus pertinentiis suis ad procurationem abbatum capituli Cistercii auctoritate Romane ecclesie et legationis qua fungimur sicut in carta predicta regis plenius continetur, confirmamus ecclesie Cistercii perpetuo possidendam, et presenti scripti patrocinio communimus. Precipientes eadem auctoritate quatinus de libertatibus et liberis consuetudinibus, de capellis etiam et decimationibus et omnibus aliis que ad ecclesiam de Scardeburgo pertinent, predicta ecclesia contra tenorem cartarum Regis et electi memorati nullam penitus diminutionem ab aliquo nullan omnino molestiam sustineat vel gravamen, sed omnia libera et quieta eis permaneant quorum usibus concessa sunt pariter et collata.

VII

Confirmation by Celestine III, 30 Sept. 1192.

Celestinus episcopus servus servorum dei. dilectis filiis. abbati. et conventui Cisterciensi. Salutem et apostolicam benedictionem. *(as III to* pia largitione) donavit de voluntate et assensu venerabilis fratris nostri Gaufredi Eboracensis archiepiscopi. tunc electi, sicut eiusdem autenticum scriptum testatur. et sicut in litteris venerabilis fratris Johannis anagniensis Prenestini episcopi tunc legati in anglia continetur. devotioni vestre *(as in III)*.

Datum Lateran' ii Kalendis Octobris Pontificatus nostri anno secundo.

VIII

Ricardus dei gratia Rex Anglie Dux Normannie, Aquitanie, Comes Andegavie, archiepiscopis, episcopis, abbatibus, comitibus, baronibus, justiciariis, vicecomitibus, et omnibus ministris et fidelibus suis Francis et Anglis salutem. Sciatis nos dedisse, et concessisse et presenti carta confirmasse Deo et Beate Marie Cisterciensi in puram et perpetuam elemosinam pro anima Regis Henrici Patris nostri et pro salute anime nostre et matris nostre et omnium antecessorum et successorum nostrorum ecclesiam nostram de Scardeburgh cum capellis et aliis pertinentiis suis, Ut inde procurentur abbates apud Cistercium per tres dies capituli generalis. Quare volumus et firmiter precipimus quod predicta abbatia percipiat, teneat et habeat in perpetuum, libere et honorifice, integre et plenarie, quiete et sine omni molestia et contradictione prenominatam ecclesiam de Scardeburgh cum capellis et omnibus pertinentiis suis et cum omnibus libertatibus et liberis consuetudinibus suis et cum omnibus terris suis, domibus et decimationibus terre et maris, sicut unquam plenius et liberius habuit eas ecclesia de Scardeburgh. Preterea concessimus predicto monasterio Cisterciensi ut plenariam potestatem et libertatem habeat ponendi et amovendi capellanum, sicut viderit Abbas Cisterciensis expedire.

Teste J. Comite Mor fratre nostro. Willelmo Marescallo. Willelmo Lavualas. magistro Phil. Willelmo de Stagno.

Datum per manum magisteri Eustachii decani Sagiensis tunc agentis vices cancellarii nostri apud Cahaignes xii die Junii anno vito Regni nostri.

IX

Ricardus dei gratia Rex Anglie Dux Normannie Aquitanie et Comes Andeg' archiepiscopis, episcopis abbatibus comitibus baronibus justiciariis vicecomitibus et omnibus ministris et fidelibus suis Anglis et Francis. Salutem.

Sciatis nos dedisse, et presenti carta nostra confirmasse deo et ecclesie sancte marie Cisterciensi in puram et perpetuam elemosinam pro anima Regis Henrici patris nostri et pro salute anime nostre et matris nostre et om-

nium antecessorum et successorum nostrorum ecclesiam nostram de Scardesburc cum omnibus capellis et cum omnibus aliis pertinentiis suis. de qua elemosina volumus abbates procurari apud Cistercium per tres dies capituli generalis. Si quid uero ultra triduanam procuracionem Cisterciensis capituli generalis de omnibus proventibus iamdicte elemosine nostre residuum fuerit in propriis usibus domus Cistercii sicut Abbati et fratribus eiusdem domus visum fuerit statuimus expendi, quoniam elemosinam ipsam ab eadem domo Cistercii nullatenus uolumus in posterum alienari. Quare volumus et firmiter precipimus quod predicta abbatia Cistercii percipiat. teneat et habeat in perpetuum. libere et honorifice integre et plenarie quiete et sine omni molestia et contradictione et diminutione prenominatam ecclesiam de Scardeburc cum omnibus capellis, tam illa que ab antiquo in castello est, quam ceteris tam intra muros uille quam extra. Et cum omnibus aliis pertinentiis suis, et cum omnibus libertatibus et liberis consuetudinibus suis. et cum omnibus terris suis, domibus et decimationibus terre et maris. Et ne aliquando occasione vicarie ecclesie de Scardeburc aliqua contentio vel contradictio adversus ecclesiam Cistercii suboriri possit, ius instituendi vicarium et quicquid iuris habebamus in vicaria. et quicquid circa hoc retinueramus nobis, integre domui Cistercii donamus, nichil penitus de omnibus retinentes, sed et omnibus successoribus nostris et aliis quibuscumque personis factum nostrum perturbandi vel elemosinam immutandi, occasionem omnimodam penitus amputantes. Abbas autem Cistercii pro arbitrio et voluntate sua vicarium eliget et archiepiscopo presentabit. qui vicarius in presentatione sua iurabit super sanctum evangelium quod in omnibus fidelis erit ecclesie Cistercii et procuratori eius, nec unquam dampnum vel detrimentum reddituum scienter sustinebit. Quod si in hoc deliquerit, et tertio commonitus non emendaverit, ei vicaria auferatur. Hoc etiam aditiendum decrevimus. quod capellani qui in ipsa ecclesia vel in capellis adiacentibus pro tempore deservierint Ecclesia Cistercii eodem iuramento fidelitatis astringantur. et pro voluntate abbatis Cistercii vel procuratoris eius admittantur vel amoveantur. Volumus preterea et precipimus quod procurator Cistercii dum ecclesia carebit vicario. serviri faciat ecclesie de Scardeburc et redditus omnes recipiat ad usus domus Cistercii et procurationis capituli Cisterciensis. donec abbas Cistercii alium vicarium eligat. Eboracensi archiepiscopo sicut predictum est presentandum. Et ut hec omnia in perpetuum quiete pacifice et sine omni questu et exactione prenominata domus Cistercii possideat. firmiter prohibemus ne aliqua persona seu secularis sive ecclesiastica preter domum Cistercii in tota parochia de Scardeburc capellam erigat aut altare. aut aliud aliquid faciat quod in dampnum vel detrimentum domus Cistercii possit aliquando redundare super forisfacturam decem librarum. Hiis testibus : Gaufrido Ebor' Archiepiscopo. Philippo Dunelmensi. H. Saresbiriensi. Magistro Maugerio Normann' thesaurario. Magistro Rogero de sancto Edmundo. Guilelmo Marescallo Joele de Maena. Gaufrido de Cella. Roberto de Harecort. Matheo de Gamach'. Britio camerario nostro. Datum per manum E. Eliensis episcopi apud Lions xiiii. die Maii Anno regni nostri nono.

X

Johannes dei gratia Rex Anglie, Dominus Hybernie, Dux Normannie et Aquitanie Comes Andegavie, Archiepiscopis, episcopis, abbatibus comitibus baronibus iusticiariis, vicecomitibus et omnibus Baillivis et fidelibus suis, salutem. Sciatis nos concessisse et presenti carta confirmasse Deo et ecclesie Beate Marie Cistercii in puram et perpetuam elemosinam pro anima Regis Henrici patris nostri et pie memorie Ricardi Regis fratris nostri et pro salute anime nostre et matris nostre et omnium antecessorum et successorum nostrorum donationem quam idem frater noster Ricardus Rex eis fecit, scilicet Ecclesiam de Scardeburg cum omnibus capellis et cum omnibus aliis pertinentiis, de qua elemosina volumus abbates procurari apud Cistercium per tres dies capituli generalis. Si quid vero ultra triduanam procurationem Cisterciensis capituli generalis de omnibus proventibus iam dicte elemosine residuum fuerit in propriis usibus domus Cistercii sicut abbati et fratribus eiusdem domus visum fuerit statuimus expendi, quoniam elemosinam ipsam ab eadem domo Cistercii nullatenus volumus in posterum alienari. Quare volumus et firmiter precipimus quod predicta abbatia Cistercii percipiat teneat et habeat in perpetuum libere et honorifice integre et plenarie quiete et sine omni molestia et contradictione et diminutione prenominatam ecclesiam de Scardeburg cum omnibus capellis tam illa que ab antiquo in castello est, quam ceteris tam intra muros ville quam extra et cum omnibus aliis pertinentiis suis, et cum omnibus libertatibus et liberis consuetudinibus in domibus hominibus decimationibus terre et maris. Volumus etiam quod ipse Abbas et monachi vicarium quem ipsi elegerint idoneum presentant Archiepiscopo Eboracensi ad vicariam predicte ecclesie de Scardeburg cum ipsa vacaverit, et procurator Cistercii omnes redditus et fructus interim integre percipiet. Et firmiter prohibemus ne aliqua persona seu secularis seu ecclesiastica preter domum Cistercii in tota parrochia de Scardeburg capellam erigat aut altare aut aliud aliquid faciat quod in dampnum vel detrimentum domus Cistercii possit aliquando redundare super forisfacturam nostram. Volumus etiam et concedimus quod memorati abbas et monachi habeant et possideant omnes libertates et liberas consuetudines de vicariis presentandis et capellanis admittendis vel amovendis et de omnibus aliis quas dominus Archiepiscopus Eboracensis eis concessit et carta sua confirmavit.

Test' : Eustachio Eliensi episcopo, Wilelmo Mariscallo, Comite de Pembroc, Willelmo de Kaion. Datum per manum H. Cantuariensis archiepiscopi Cancellarii nostri apud Bonam Villam super Ro' iiii die Julii regni nostri anno primo.

XI

Confirmation of Innocent III, 1202.

Innocentius episcopus servus servorum dei. Dilectis filiis. abbati et conventui Cisterciensi. salutem et apostolicam benedictionem. Solet annuere sedes apostolica votis et honestis petentium precibus favorem benivolum impertiri. Eapropter dilecti in domino filii vestri iustis postulationibus gra-

tum impertientes assensum. ecclesiam de Kirdeborc cum omnibus que in presentiarum rationabiliter possidet aut in futurum iustis modis deo propitio poterit adipisci. sub beati Petri et nostra protectione suscipimus. et eam cum capellis. decimationibus tam terre quam maris. libertatibus. et liberis consuetudinibus. iure etiam vicarie ac omnibus pertinentiis suis sicut eam illustris memorie R. quondam Rege anglorum patrono ipsius ecclesie concedente. ac venerabili fratre nostro — Eboracensi archiepiscopo confirmante. iuste ac pacifice possidetis. nobis et per vos monasterio vestro ad procurationem abbatum convenientium ad capitulum generale auctoritate apostolica confirmamus, et presentis scripti patrocinio communimus. auctoritate presentium inhibentes. ne archiepiscopus Eboracensis qui pro tempore fuerit quicquam ab eadem ecclesia vel capellis ipsius preter ius exigat synodale. quod in eis sibi solummodo reservavit. sicut in eius perspeximus litteris contineri. Ad hoc quieti vestre providere volentes. presentium auctoritate vetamus. ne quis in eandem ecclesiam absque manifesta et rationabili causa sententiam proferat interdicti. Ad indicium autem protectionis huius ab apostolica sede percepte nobis et successoribus nostris marcham argenti nobis gratis a vobis oblatam. annis singulis exsolvetis. Nulli ergo etc.

Datum Lateran' Id. Junii pontificatus nostri anno quinto.

XII

In the meantime, the generosity of Richard had encouraged others to make donations:

Wilelmus de Humeto. Constabularius domini Regis Ang' universis fidelibus ad quos presentes littere pervenerint. Salutem in domino. Sciatis me dedisse et in perpetuam elemosinam concessisse deo et ecclesie beate Marie Cisterciensi pro salute anime mee et anime Willelmi de Humeto patris mei et Agnetis matris mee. et Lucie uxoris mee. et omnium antecessorum et successorum meorum. decem marcas argenti quas in prepositura mea de Estantord assignavi annuatim festo beati Michaelis percipiendas. volens et stattuens ut procurationem et refectionem fratrum infirmorum eiusdem domus singulis annis specialiter deputentur. Si vero in terris vel aliis redditibus qui ad summam decem marcarum perficiendam possint sufficere, hanc pecuniam de assensu fratrum iam dicti loci eis assignavero. predicte decem marce argenti. ad me et heredes meos libere revertentur. Huius rei testes sunt : Jordanus de Humeto Lexoviensis archidiaconus. Ricardus de humeto. Henricus de Humeto. Thomas de Humeto. Engelrannus de Humeto, filii mei. Elgelranus de Cardovilla Willelmus de Mesnil durandus. Radulphus de Agnello. Silvester de sicca villa. Radulphus de Montibus. Rogerus de Montibus. Willelmus de Monteinns. et plures alii. Quod quia ratum perpetuis temporibus et inconcussum volo permanere. presentem cartam super hac elemosina confirmanda conscribi. et sigilli mei impressione feci corroborari. anno incarnati verbi dominici M° C° XC° IX°.

XIII

Omnibus christi fidelibus hoc scriptum inspecturis, ... de Spaldinges et de Croilandia priores et ... decanus de Hoylandia Lincolniensis diocesis. Cum causa inter viros venerabiles abbatem et conventum Cistercii ex una parte et R. vicarium perpetuum ecclesie de Scardeburg ex altera, super portione vicarie propter quam ab ipso solo dicebatur hospicium archidiaconi faciendum, necnon et super aliis gravaminibus et iniuriis nobis esset a domino Papa Gregoio IX commissa; nos prout exigit forma iusque procedentes, eam canonice terminavimus in forma subscripta. Instituta est petitio ex parte dictorum abbatis et conventus et facta est edictio sub hiis verbis: Dicunt abbas et conventus Cistercii quod R. vicarius de Scardeburg debet facere hospicium archidiaconi de Esttrithing, cum hoc onus ad ipsum pertineat ut vicarium perpetuum, sicut faciunt alii vicarii perpetui Eboracensis, tum quia ipse alias etiam consimiles facit procurationes saltem predicatorum seu nuntiorum domini pape, tum quia est eis libere collata ecclesia illa, ut vicarius de portione sua debeat omnia onera ecclesie sustinere, presertim cum ipse iuraverat se iura eorum fideliter servaturum. Petunt igitur eum compelli ad hospicium archidiaconi de cetero faciendum. Et quoniam propter hospicium non factum supposita fuit ecclesia predicta interdicto, dampna sustinuerunt et iniurias, que estimant ad valenciam decem marcarum, quas sibi petunt refundi. Item dicunt quod ipse vicarius de facto infamat monachos Cistercii videlicet Hymbertum et Anselmum convitiando eis et verba probrosa de crimine mendacii proponendo contra eos publice, contra eos in ecclesia coram parochianos, quam iniuriam sustinuisse nollent pro centum solidos. Item dicunt quod cum dictus vicarius debeat esse contentus annua portione viginti marcarum pro vicaria sua, ipse supra summam illam percipit medietatem tricenalium et annalium, nec non et oblationes in confessionibus et quatuor denarios pro singulis mortuis, et legatorum, que sibi usurpat in eorum preiudicium et gravamen, que estimant quindecim marcarum singulis annis valuisse summam et eo amplius, postquam ipse fuit vicarius, scilicet per quinque annos ad minus, quas sibi petunt refundi. Hec dicunt salvo sibi iure addendi vel minuendi, et probabunt ea que sibi necessaria videbuntur. Propositis igitur citatoque R. vicario de Scardeburg sub intervallo temporis a legibus et canonibus prefiniti, comparentibus tandem partibus per procuratores legitime constitutos intervenientes super premissis sollempniter litis contestatione. Auditis hinc inde propositis, et testibus productis, ostenderunt monachi memorati instrumenta originalia inclite recordationis Regis Ricardi et bone memorie G. Eboracensis archiepiscopi, in quibus concessa est eis ecclesia de Scardeburg cum omnibus pertinentiis, solis viginti marcis annuis vicario que pro tempore fuerit reservatis, qui ad eorum presentationem a domino archiepiscopo institutus debet omnia iura episcopalia sustinere. Pensatis igitur premissis et consideratis que videbantur consideranda, cum de iure monachorum liquido constare videretur, per instrumenta patroni et diocesani necnon et confirmationem domini pape, presertim cum vicarius cui rite successit ad solam por-

tionem viginti marcarum fuit presentatus, sicut per litteras presentationis constat evidenter, iste etiam in procurationibus huiusmodi consuevit onera ecclesie sustinere, utpote qui predicatores crucis a domino papa transmissos necnon nuntios ipsius recipit et procurat, sicut per alia documenta eque constabat, cum etiam de consuetudine Eboracensis diocesis nonnulli vicarii hospicium faciunt archidiaconi, qui in canone vicarius et oculus episcopi nuncupatur, Nos auctoritate domini pape sententialiter duximus statuendum ut idem vicarius solis viginti marcis annuis per manus procuratorum dictorum abbatis et conventus Cistercii ei solvendis in duobus terminis, scilicet in festo Pentecostes decem marcis et in festo sancti Martini aliis decem marcis pro portione sua de cetero sit contentus, et integre faciat hospicium archidiaconi et provideat omnia que ad servitium ecclesie pertinent et alia iura episcopalia sustineat plenarie et perfecte. Medietatem autem annalium et tricenalium sive in secreto sive in aperto recipiantur, necnon et oblationes in confessionibus et alia que vicarius de permissione monachorum supra viginti marcas annuas hucusque percepit, necnon et cetera omnia quacumque ratione spectantia ad ecclesiam de Scardeburg vel capellas eius, parti monachorum integre duximus assignanda. Ab aliis vero peticionibus monachorum a quibus ipsi voluntarie recesserunt, absolvimus vicarium memoratum. Ut igitur que semel legitime terminata sunt, perpetua stabilitate firmantur, ne denuo lites ex litibus oriantur, hanc sententiam nostram fecimus sollempniter in scriptis redigi et eam sigillorum nostrorum munimine duximus confirmandam Acta anno gratie M° CC° vicesimo nono.

XIV

The confirmation and exemplification of two charters has this:

Gregorius episcopus servus servorum dei. dilectis filiis abbati et conventui Cister. salutem et apostolicam benedictionem. Sacrosancta Romana ecclesia devotos et humiles filios ex assuete pietatis officio propensius diligere consuevit. Et ne perversorum hominum molestiis agitentur eos tanquam pia matris sue protectionis munimine confovere. In litteris quidem inclite recordationis Richardi illustris regis anglie. ac bone memorie Gaufridi Eboracensis archiepiscopi prospeximus contineri. quod ipsi ad procurationem capituli generalis ecclesiam de Scardeburg cum capellis libertatibus liberis consuetudinibus decimationibus tam terre quam maris iure etiam vicarie ac omnibus pertinentiis suis vobis liberaliter concesserunt. Nos autem devotionis vestre supplicationibus inclinati. eamdem ecclesiam cum omnibus supradictis sub protectione recepimus apostolice sedis et nostra. Et licet in concessione seu confirmatione ipsius ecclesie assensus archidiaconi vel capituli non apparent, supplentes tamen defectum huiusmodi de plenitudine potestatis ipsam ecclesiam sicut in litteris predictorum Regis et archiepiscopi continetur auctoritate vobis apostolica perpetuo comfirmamus. et presentis scripti patrocinio communimus. districtius inhibentes. ne quis in ecclesiam ipsam absque manifesta et rationabili causa sententiam proferat interdicti, vel alicuius rei occasione illam in-

quietare vel perturbare presumat. quominus eius proventus ad procurationem generalis capituli. cuius sunt usibus deputati. libere et integre percipere valeatis. Interdicimus quoque ne archiepiscopus Eboracensis qui pro tempore fuerit quicquid a dicta ecclesia vel capitulis ipsius preter presentationem vicarii et ius exigat synodale. que tantum sunt ei sicut predicte littere continent reservata. Ad hoc quieti vestre paterna sollicitudine providere volentes. duximus statuendum. ut archidiaconus pro annua visitatione viginti tantum solidos sterlingi contentus existat decem a Cystercio decem a vicario memorate ecclesie recepturus. Ita tamen quod Cystercienses (?) non preiudicet quin vicarius totum solvat. Si contra illum super hoc ipsos de iure optinere contingat. Ad maiorem vero firmitatis evidenciam tenorem litterarum ipsarum de verbo ad verbum presentibus iussimus annotari. Qui talis est : Richardus dei gratia, etc. *(as from charter of Lyons)*. Gaufridus dei gratia Ebor' archiepiscopus Anglie primas universis sancte matris ecclesie filiis ad quos presens scriptum pervenerit, Salutem. in eo qui salus est omnium salvandorum. Noverit universitas vestra dominum regen Richardum fatrem nostrum de assensu et voluntate nostra dedisse deo et beate Marie Cistercii in puram et perpetuam elemosinam pro anima patris nostri regis Henrici sueque et nostre salutis obtentu eccleisam de Scardeburc cum omnibus capellis et pertinentiis suis ad procurationem abbatum capituli Cystercii. Nos vero tam pium opus tamque laudabile munus ratum et illesum permanere volentes laudavimus. concessimus confirmavimus domui Cystercii predictam fratris nostri elemosinam ecclesiam scilicet de Scardeburc cum omnibus capellis et pertinentiis suis et cum omnibus libertatibus et liberis consuetudinibus suis libere integre honorifice et quiete sine contradictione et alicuius questus occasione sine omni exactione salvo tamen iure synodali perpetuo possidendam. Quia vero ea que in scriptis inserta sunt perhennem memoriam sortiuntur hanc nostram donationem scriptis fecimus annotari, et presentem cartam super hac eadem re confectam sigilli nostri munimine fecimus roborari. Volentes et districte precipientes ut domus Cistercii sine omni molestia et absque ulla diminutione teneat, percipiat et quiete possideat omnia que ad ecclesiam de Scardeburc pertinent secundum quod in carta domini regis fratris nostri plenius continetur. Preterea scire volumus presentes et futuros quod quando Cisterciensi ecclesie dominus Rex et nos pretaxatam fecimus elemosinam G. Archidiaconus Clivelandie resignavit in manu nostra et nos in manu abbatis Cistercii quicquid iuris clamabat in predicte ecclesie vicaria.//Ad indicium autem huius gratie ab apostolica sede percepte nobis et successoribus nostris obolum aureum nomine census annis singulis exsolvetis. remissa vobis argenti marcha quam nomine census predicti ecclesie ratione tenebamini solvere annuatim. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostre protectionis confirmationis prohibitionis constitutionis et concessionis infringere vel ausu temerario contraire. Si quis etc.

Datum Perusii x kal. Marcii pontificatus nostri anno secundo.

XV

The following year Gregory sent another confirmation:

Gregorius episcopus servus servorum dei, dilectis filiis, abbati et conventui Cisterciensi. Salutem et apostolicam benedictionem.

Cum a nobis petitur quod iustum est et honestum, tam vigor equitatis quam ordo exigit rationis ut id per sollicitudinem officii nostri debitum perducatur effectum. Ex litteris sane carissimi in christo filii nostri. Regis Anglorum illustris accepimus quod ipse intuitu pietatis concessa monasterio vestro Ecclesia de Scardeburc pro sustentatione capituli generalis provide ac pie constituit ut vicarius eiusdem ecclesie de ipsius proventibus viginti marcas in certo loco et certis redditibus pro eius provisione percipiat annuatim et sustineat onera in quibus venerabili fratri nostro. Eboracensi archiepiscopo diocesano suo tenetur ecclesia memorata. Nos ergo vestris postulationibus inclinati quod pie ac provide super hoc factum est a Rege predicto sicut in eius litteris continetur auctoritate apostolica confirmamus et presentis scripti patrocinio communimus. Ita tuentes ut vicarius qui pro tempore fuerit provisione predicta quam predecessores sui habuerunt de ipsius ecclesie proventibus sit contentus. Nulli ergo omnino hominum etc.

Datum Perusii v. Idibus Februarii Pontif. nostri anno tertio.

XVI

Gregorius episcopus servus servorum dei. Dilectis filiis. Abbati et Conventui Cisterciensi. Salutem et apostolicam benedictionem. Quoniam habundavit iniquitas. et caritas refriguisse dinoscitur persecutione religiosorum. sicut malitia hominum excrescente merito formidatis ut dicitis ne quod aliqui directe non possunt indirecte presumant super ecclesia de Scardeburgh Eboracensis diocesis molestatione indebita fatigare. Nuper siquidem ex parte vestra propositum extitit coram nobis, quod inclite recordationis Ricardus Rex anglie bone memorie, archipiscopo Eboracensi suum prebente consensum ecclesiam ipsam cum pertinentiis suis ad procurationem abbatum convenientium in capitulo generali pia liberalitate concessit. quam licet confirmaverimus vobis non obstante quod super hoc non intervenerat assensus capituli Eboracensis supplendo defectum ipsius de nostre plenitudine potestatis. quidam tamen occasione vicarie ipsius ecclesie de novo taxare molientes eandem vobis intendunt ut dicitur iniicere laqueos nimium captiose, quamvis idem Rex ut huiusmodi astutias preveniret consentiente predicto archiepiscopo duxerit providendum. quod quicumque esset pro tempore ecclesie predicte vicarius viginti marcas vicarie nomine a Cisterciensi perciperet annuatim. quibus contentus omnia onera episcopalia sustineret. Idem quoque Rex cum statuisset quod et in litteris eius plenius continetur consensus capituli supradicti non obstante defectu quem de nostre supplemus plenitudine potestatis auctoritate apostolica confirmamus et presentis scripti patrocinio communimus. tenores litterarum ipsarum facientes presentibus annotari. Qui sunt tales : Ricardus dei gratia rex anglie, Dux Normannie,

Aquitanie, Comes Andegavie... fidelibus suis Anglicis et Francis... xxii Sept. apud Feckeham :

Second exemplification of charter from Lyons: witnesses... Magistro Maugerio *Normannie.*

Given Lateran viii Kal. Januarii anno quarto.

XVI[a]

Charter of Richard of Cornwall

Omnibus ad quos presens scriptum pervenerit. Ricardus Comes Cornubie Salutem. Noverit universitas vestra. me dedisse concessisse et hac presenti carta mea confirmasse Abbati et conventui Cistercii pro expensis capituli generalis intuitu caritatis et pro anima mea. et anima Isabelle Comitisse uxoris mee et anima Johannis Regis Anglie patris mei et omnium antecessorum et successorum meorum Ecclesiam de Stanlee Eboracensis diocesis que ad meam spectat donationem. in puram et perpetuam elemosinam. habendam et tenendam eidem abbati et conventui cum omnibus ad eandem ecclesiam spectantibus, in terris, pascuis, pratis. nemoribus et omnibus aliis. adeo pacifice libere, quiete sicut ullus rector eiusdem ecclesie illam liberius unquam tenuit aut possedit. Tali videlicet modo quod dicti Abbas et conventus Cistercii predictam ecclesiam de Stanlee habeant teneant et possideant iure proprietario et possessorio ad usus capituli generalis. Quare volo et firmiter precipio quod dicti Abbas et conventus habeant et teneant dictam ecclesiam ad usus capituli generalis, cum omnibus ad eam pertinentibus bene et in pace et ita libere et pacifice sicut rector unquam liberius eam tenuerit et possedit ut predictum est. Et ut hec mea donacio concessio carte confirmatio perpetue firmitatis robus optineant, presentem cartam sigillo meo signatam produxi in testimonium. Hiis testibus : Dominis Ricardo de Turri. Willelmo de B?rebi. Egidio de Cancell'. Rocardo de Punchard militibus. Nicholao de Arma. Willelmo Blundel. Ph. de Eya clericis et multis aliis.

XVI[b]

Charter of Richard of Cornwall, July 1240

Omnibus Christi fidelibus ad quos presens scriptum pervenerit. Ricardus Regis Anglie et Comes Cornubie Salutem. Noverit universitas vestra me dedisse ac concessisse et hac presente carta mea confirmasse imperpetuum pro me et heredibus meis intuitu caritatis et pro salute anime mee et uxoris mee J. bone memorie quondam comitisse Cornubie et Glovernie ac antecessorum meorum. Abbati et conventui Cistercii viginti marcas sterlingorum annui redditus ad sustentationem capituli generalis. percipiendas annuatim in molendinis meis de Ponte Burgi infra octabas Sancti Michaelis a predictis Cisterciensibus vel certo nuncio ipsorum sine aliquo impedimento sive mora. Et sciendum quod si aliquo impedimento contingente predictas viginti marcas recipere non possint in molendinis supradictis. volo et concedo ut de redditibus manerii mei de Knareborc sine difficultate aliqua predicte viginti

marce sterlingorum iamdictis Cisterciensibus infra octabas Sancti Michaelis predictas annuatim persolvantur. Et ut hec mea donacio, concessio. et carte mee confirmacio pro me et heredibus meis firmitatis robur obtineant imperpetuum. presens scriptum sigillo meo signatum produxi in testimonium. Hiis testibus : Willelmo de Herbi tunc constabulario Castri de Knareborc. Ricardo de Turri. Balduino de Betunia. Johanne filio Johannis. Helberto de Neville. Nicholao de Arma e Roberto de Esthalle clericis et aliis. Actum Anno domini. M° ducentesimo Quadragesimo mense iulio.

XVII

INNOCENTIUS episcopus servus servorum Dei venerabili fratri archiepiscopo Eboracensi salutem et apostolicam benedictionem. Ex parte dilectorum filiorum abbatis et conventus Cisterciensis fuit pro[po]situm coram nobis quod ipsi contra parrochianos ecclesie ipsorum de Scardeburc tue diocesis quam ex indulto speciali sedis apostolice obtinent super prestandas sibi ab ipsis decimas non deductis expensis nostris ad te sub certa forma litteras impetrassent dicti parrochiani ex hoc moti graviter contra eos et spiritu nequitie concitati temeritate propria inter alia non absque fermento pravitatis heretice statuerunt, ut ter in anno dumtaxat cum oblationibus ad ecclesiam accedant eandem et pro reconciliandis puerperiis unus denarius et ad missam defunctorum alius offerantur, firmantes statutum huiusmodi iuramento in animarum suarum periculum derogationem libertatis ecclesiastice ac ipsorum abbatis et conventus preiudicium et gravamen. Quia vero hec si vera sunt dissimulare non possumus nec debemus, cum sint a fide catholica penitus aliena, fraternitati tue per apostolica scripta mandamus quatinus si est ita statutum ipsum auctoritate nostra denuntians irritum et inane iuramento non obstante predicto quod non debet esse iniquitatis vinculum sed iustitie firmamentum, parrochianos eosdem quod ab observatione prefati statuti omnino desistant, monitione premissa per censuram ecclesiasticam appellatione remota compellatis.

Datum Lugduni kal. Martii anno pontificatus nostri anno septimo.

XVIII

Forma pacis inter nos et Burgenses de Scardeburch super decimationibus marinis etc.

Noverint universi sancte matris Ecclesie filii presentem paginam visuri vel audituri quod cum auctoritate domini Innocentii pape quarti inter abbatem et conventum Cistercii, ex una parte, et parrochianos suos ecclesie de Scardeburgo ex altera, super modo decimandi piscationes marinas quas ipsi parrochiani exercent coram domino archiepiscopo Eboracensi contentio verteretur, eisdem abbati et conventu de dictis piscationibus decimas integras ante deductionem expensarum aliquarum a predictis parrochianis exigentibus, dictis vero parrochianos ex adverso respondentibus et asserentibus quod de lucro dictarum piscationum tantummodo sicut ipsi et patres et antecessores eorum facere consueverant decimas eidem ecclesie solvere tene-

bantur. Tandem post multas altercationes et rationes hinc inde in iure propositas, divine ordinationis consilio super contentione predicta amicabilem compositionem et pacem perpetuam in hunc modum inter se partes predicte firmaverunt : Videlicet quod, quamvis dicti parrochiani in piscationibus predictis labores magnos sustineant maximasque expensas faciant, pro bono tamen pacis promiserunt et se et heredes et successores suos firmiter obligaverunt, quod ipsi et heredes et eorum successores dabunt decetero dicte ecclesie imperpetuum nomine decime de piscatione que Doguedrague appellatur, singulis vicibus progressionis eorum ad piscationem eandem in qualibet navi predicte ville piscationis eiusdem, que secum batellum ad mare ducit ad piscandum, quemlibet quadragesimum piscem omnium piscium dicte piscationis de Doguedrague quos dicti parrochiani ad eandem piscationem per se vel per interpositas personas in mari ceperint, tam de recentibus quam de salitis, et quemlibet quadragesimum galonem olei dictorum piscium, quotiens ipsos pisces et oleum vel partem ipsorum dividi contigerit vel eciam indivisa reservari, et quamlibet quadragesimam partem omnium denariorum et aliarum rerum que pro eisdem piscibus, oleo et parte ipsorum recipient quotiens ea vendi vel escambiri contigerit, omnibus supradictis piscibus, oleo, denariis et rebus aliis que pro ipsis fuerint permutate a dictis parrochianis et piscatoribus pro posse fideliter et equaliter divisis et numeratis. Decimas autem et portiones pretaxatas dabunt predicti parrochiani et piscatores dicte ecclesie imperpetuum cum integritate ante aliquam earundem rerum distributionem, dampnorum etiam aut sumptuum computationem sive deductionem. Ita plane quod predictis omnibus in quatuor equales partes fideliter divisis, tres partes dictis parrochianis in compensationem laborum suorum et sumptuum absque decimatione remanebunt, et de quarta parte dabunt integras decimas ecclesie predicte ante aliqam earumdem rerum distributionem, dampnorum eciam aut sumptuum computationem sive deductionem.

De omnibus vero aliis piscationibus marinis quas dicti parrochiani per se sive per interpositas personas imposterum exercebunt, dabunt decetero tam ipsi quam heredes et eorum successores dicte ecclesie imperpetuum nomine decime quemlibet vicesimum piscem omnium piscium quos dicti parrochiani ad easdem piscationes per se vel per interpositas personas in mari ceperint, tam de alectibus quam de omnibus aliis piscibus, tam de recentibus quam de salitis, et quemlibet vicesimum galonem olei, quotiens ipsos pisces et oleum vel partem ipsorum dividi contigerit vel indivisa reservari, et quamlibet vicesimam partem omnium denariorum et aliarum rerum que pro eisdem piscibus oleo et parte ipsorum recipient quotiens ea vendi vel escambiri contigerit, omnibus supradictis piscibus, oleo, denariis et rebus aliis que pro ipsis fuerint permutate a dictis parrochianis et piscatoribus pro posse fideliter et equaliter divisis et numeratis. Decimas autem et portiones pretaxatas dabunt predicti parrochiani et piscatores dicte ecclesie imperpetuum cum integritate ante aliquam earumdem rerum distributionem, dampnorum etiam aut sumptuum computationem sive deductionem, prout superius continetur. Ita videlicet quod, predictis omnibus in duas equales partes fideliter divisis, medietas dictis parrochianis in compensatio-

nem laborum suorum et sumptuum absque decimatione remanebit, et de alia medietate dabunt integras decimas ecclesie memorate ante aliquam earumdem rerum distributionem, dampnorum eciam aut sumptuum computationem sive deductionem.

Omnes vero dictas portiones et decimas piscium et olei et rerum omnium que pro ipsis fuerint permutate, tradent dicti parrochiani custodi dicte ecclesie vel ejus nuncio in portu de Scardeburgo, et decimas et portiones denariorum omnium pretaxatas de venditione predictorum piscium et olei provenientes ad altare predicte ecclesie imperpetuum deportabunt.

Excipitur tamen quedam piscatio que in loco Ferth appellato ad capiendum alectia per aliquos dictorum parrochianorum in hyeme aliquotiens exercetur, de qua deductis prius sumptibus in ipsa piscatione factis, de residuo tantummodo decimas solvent ecclesie memorate. Et sciendum quod tam domini dictarum navium quam batellorum omnes decimas et portiones pretaxatas in singulis computationibus suis integre et fideliter colligent, recipient et servabunt, et dictas decimas et portiones cuiuslibet navis dicte piscationis de Doguedrague, pecuniarias infra mensem post applicationem ipsius apud Scardeburgum ad altare dicte ecclesie fideliter apportabunt. Omnes vero alias decimas et portiones pecuniarias omnium aliarum piscationum pretaxatas septies in anno, videlicet infra octo dies proximos ante Penthecosten, ante festum beati Petri ad vincula, ante festum sancti Michaelis, ante festum sancti Martini in hyeme, ante Natale Domini, ante primam dominicam Quadragesime, et ante diem Pasche, gubernatores suos secum adducentes integre et fideliter imperpetuum ad altare deferent memoratum, per se scilicet quando presentes fuerint, vel per certum nuncium si ipsos alia causa rationabili contigerit absentari. Nec licebit predictis parrochianis qui decimas et portiones pretaxatas colligent, recipient et servabunt aut alicui alii sine licentia custodis dicte ecclesie aliquid decetero de ipsis decimis vel portionibus alienare, distribuere, expendere, nec eciam mutuare. Servientes autem dictorum parrochianorum conducticii piscatores mercedem suam totius anni in duas equales partes divident, ita quod medietatem pro sumptibus suis necessariis absque decimatione retineant et de tota alia medietate annis singulis in Quadragesima decimas integre solvant ecclesie supradicte. Cohertionibus ecclesiasticis, et consuetudinibus quas rectores ecclesiarum Eboracensis dyocesis habent quoad predicta omnia circa male decimantes custodi predicte ecclesie qui pro tempore fuerit imposterum reservatis.

Duodecimum vero denarium omnium decimarum dictarum piscationum quem dicti parrochiani et gubernatores a prefatis abbate et conventu recipere consueverant ipsis abbati et conventui pro bono pacis imperpetuum remiserunt, excepto quod quando dicti piscatores in aliis portubus quam apud Scardeburgum applicuerint, et bona de mari provenientia vendiderint, tunc custos dicte ecclesie dictum duodecimum denarium pro conservatione et venditione decimarum suarum piscatoribus conferet antedictis quando per manum domini navis aut batelli vel certum nuncium eiusdem heedem decime ad altare delate fuerint ecclesie memorate. Predicti vero abbas et conventus contenti erunt imperpetuum quoad piscationes prenominatas decimis et portionibus

et modis solvendi pretaxatis. De quibus omnibus decimis et portionibus pretaxatis dicti Burgenses et parrochiani memoratos abbatem et conventum Cisterciensem posuerunt in veram et corporalem possesionem.

Hanc autem compositionem amicabilem et pacem perpetuam superius expressam perpetuis temporibus inviolabiliter observandam sub pena mille marcharum argenti rata manente compositione prenominati abbas et conventus et parrochiani sepedicti pro se, successoribus et heredibus suis, mediantibus utriusque partis legitimis procuratoribus, videlicet pro abbate et conventu Cistercii fratre Dyonisio monacho eiusdem domus, et pro Burgensibus memoratis Roberto Huccredi eiudem ville Burgense, habentibus potestatem iurandi in animas utriusque partis, firmiter promiserunt et super sacrosancta Evvangelia sollempniter iuraverunt. Renunciantes super predictis omnibus omni exceptioni fori et consuetudinis et lesionis, et in integrum restitutionis auxilio et omni privilegio et iuris remedio canonici et civilis.

Et in premissorum omnium testimonium, recognitionem et perpetuam firmitatem ; Nos prenominata abbas et conventus sigillum nostrum. Et Nos predicti parrochiani sigillum nostrum commune universitatis de Scardeburgo presenti pagine apposuimus. Actum anno gracie millesimo ducentesimo quinquagesimo primo.

XIX

Confirmation by Henry III at Clarendon 20 November, 1250 of the charter of Richard.

Henricus Dei gratia Rex Anglie, Dominus Hybernie, Dux Normannie, Aquitanie et Comes Andegavie etc. Sciatis nos concessisse et hac carta nostra confirmasse Deo et ecclesie beate Marie et abbati et conventui Cistercii personis ecclesie de Scardburg pro salute anime nostre et omnium antecessorum et successorum nostrorum in puram et perpetuam elemosinam capitalem mansionem suam cum omnibus pertinentiis suis quam includi fecerunt in Burgo nostro de Scardeburg unde placitum fuit inter nos et ipsos in curia nostra una cum placitis hominum suorum commorancium in terris que nunc sunt de feodo ecclesie sue predicte habendam et tenendam eisdem abbati et conventui et successoribus suis personis eiusdem ecclesie de Scardeburg libere et quiete imperpetuum, Reddendo nobis singulis annis pro predicta mansione per manus Ballivorum nostrorum de Scardeburg quattuor solidos ad festum sancti Michaelis pro omni servitio consuetudine et demanda. Quare volumus et firmiter precipimus pro nobis et heredibus nostri quod predicti abbas et conventus Cistercii persone predicte ecclesie de Scardeburg habeant et teneant in puram et perpetuam elemosinam capitalem mansionem suam cum omnibus pertinentiis suis etc. Hiis Testibus : Willelmo de Ferrariis, Comite Dereb', Willelmo de Valencia, fratre nostro. Iohannes filio Galfridi, iusticiario nostro Hibernie, Radulfo filio Nicholai, Magistro Willelmo de Kilkeny, archdiacono Coventr', Roberto de Muscegros, Iohanne de Neville, Roberto de Norreis, Waltero de Thurkelby, Iohanne de Geres et aliis. Data per manum nostram apud Merleberg' decimo septimo Novembris anno regni nostri tricesimo quinto. (1250).

This charter was confirmed together with that of Richard, June 12, 1235 (Cat. Charter Rolls, 1257-1300, p. 18).

XX

ALEXANDER episcopus servus servorum Dei. Dilectis filiis Abbati et conventui monasterii Cistercii Cabilonensis diocesis, salutem et apostolicam benedictionem. Religionis vestre favor nec non sincere devotionis affectus quem ad Romanam ecclesiam habere noscamini laudabiliter promerentur ut nos favore benivolo prosequentes petitiones vestras quantum cum Deo possumus ad exauditionis gratiam admittimus. Hinc est quod nos vestris supplicationibus inclinati ut nullus questuarius ecclesiam de Scardeborche Eboracensis diocesis seu capellas eidem ecclesie subiectas ad monasterium vestrum pleno iure spectantes nisi prius monachi per vos existentis ibidem petita licentia et obtenta ad predicandum in ipsis intrare presumat auctoritate prēsentium districtius inhibemus. Nulli ergo etc.

Datum Anagnie III Nonas Martii pontificatus nostri anno quinto.

XXI

ALEXANDER etc ...... admittimus. Sane ex parte vestra fuit propositum coram nobis quod parrochiani ecclesie de Scardeburg Eboracensis diocesis ad monasterium vestrum pleno iure spectantis interdum monachum presbyterum per vos existentem ibidem executorem constituunt sue ultime voluntatis, et propter devocionem quam ad ordinem vestrum habent ab eo salutarem penitentiam recipere desiderant de commissis. Nos itaque vestris supplicationibus inclinati ut idem monachus presbyter qui pro tempore fuerit in eamdem testamentorum ipsorum executionem recipere et illa exequi solus sive cum aliis, prout eum a predictis parrochianis executorem constitui contigerit necnon confessiones parrochianorum ipsorum de licencia proprii sacerdotis audire valeat, cum super hoc ab eis fuerit requisitus, et iniungere eis pro commissis penitentiam salutarem, nisi talia fuerint propter que sit sedes apostolica merito consulenda, nobis auctoritate presentium indulgemus. Nulli ergo...

Datum Anagnie iii Non. Marcii ...... anno quinto.

XXII

ALEXNDER episcopus servus servorum Dei. Universis christi fidelibus presentes litteras inspecturis salutem et apostolicam benedictionem. Vita perennis gloria qua mira benignitas conditoris omnium beatorum coronat aciem civium supernorum a redemptis precio sanguinis fusi de pretioso corpore redemptoris meritorum debet acquiri virtute, inter que illud esse pregrande dinoscitur quod ubique sed precipue in sanctorum ecclesiis maiestas altissimi collaudetur. Rogamus itaque universitatem vestram et hortamur in domino in remissionem vobis peccaminum iniungentes quatinus ad ecclesiam de Scardeburg Eboracensis diocesis spectantem ad dilectos filios... Ab-

batem et conventum Cistercii que in honorem beate Marie virginis constructa esse dinoscitur, imploraturi a domino veniam delictorum in humilitate spiritus accedatis. Nos enim ut christi fideles quasi per premia salubriter ad merita invitemus, de omnipotentis Dei misericordia et beatorum petri et pauli apostolorum eius auctoritate confisi, omnibus vere penitentibus et confessis qui ad dictam ecclesiam in anniversario die dedicationis ipsius et festo Assumptionis eiusdem beate virginis ac per octavas earum causa devotionis accesserint annuatim tres quadragesimas de iniuncta sibi penitentia misericorditer indulgemus.

Viris venerabilibus et discretis domino W. de Saham et domino S. de Vauy et eorum consociis iusticiariis domini Regis sui, si placet Baillivi et burgenses de Schardeburg salutem in domino. Quamvis venerabilis memorie dominus H. illustris Rex Anglie pater incliti regis nostri Edouardi qui nunc est nobis et communitati burgi nostri libertates plures concessit, nos tamen pretextu concessionis eiusdem ea que ad eius coronam spectant et dignitatem in omnibus servare volentes et debemus, discrecioni vestre si placet constare facimus per presentem quod ratione memorate concessionis nihil nobis vendicamus nec exigimus de placito advocacionis ecclesie de Scardeburg vel terrarum ad ipsam pertinentium et eiusdem rectorem ad soc et scot nobis in nostro burgo non sint ; et quia attornatus noster non erat premunitus super eo quod procurator ecclesie supradicte non deberet gaudere libertate si placet pro malo non habeatis.

XXIII

Rex dilectis et fidelibus suis magistro H. de Newherch et Thome de Norm' salutem. Cum dilectus nobis Prior de Bridelington in cura nostra coram dilectis et fidelibus nostris Iohanne de Vallibus et sociis suis iusticiariis nostris ultimo itinerantibus in comitatu Eboracensi per Brevem nostrum de recto advocacionem ecclesie de Scardeburg versus abbatem Cistercii, et idem abbas in prefata curia nostra coram prefatis iusticiariis nostris licet debito modo summonitus et premunitus secundum legem et consuetudinem brevii nostri fuisset defalcas fecisset, propter quas advocacio predicta per consideracionem eiusdem curie nostre capta fuit in manum nostram, quas defalcas idem Prior pro se et suis prefato abbati, ita tamen quod de principali peticione predicti prioris super advocacione ecclesie predicte responderet et postmodum quibusdam certis decanis super recordo et processu loquele predicte ad instanciam predicti abbatis cerciorari volentes, mandavimus prefato Iohanni de Vallibus et sociis suis quod recordum et processum eiusdem loquele cum omnibus annectis loquelam illam tangentibus de iure facerent coram nobis et per inspeccionem recordi et processus predictorum compertum sit quod predictus abbas cartam Domini R. regis consanguinei nostri in medio protulerit, in qua dicitur contineri quod predictus Dominus Rex apud Lugdunum dedit et concessit predicto abbati et conventui Cistercii prefatam ecclesiam habendam et tenendam in proprios usus ad sustentationem generalis capituli sui Cistercii prefatus abbas nec sine die et predictus Prior gratiam nostram super hoc expectaret. Nos super iure et possessione predic-

ti Prioris si quid habeat in advocatione predicta plenius cerciorari volentes assignavimus vos ad inquirendum per sacramentum bonorum et legiorum hominum de vicineto de Scardeburg per quos rei veritas melius sciri poterit; diligenter inquiretur utrum aliquis prior de Bridelington predecessor predicti Prioris tempore pacis presentaverit aliquam personam ad ecclesiam predictam qui ad eam presentationem suam per loci dyocesanum admissa fuit et instituta necne; et si sit, quis Prior quam personam presentaverit qui sic fuit institutus, et a quo tempore et quo titulo et qualiter et quomodo, et utrum aliquis Prior de Bridelington ius suum si quod habuerit in advocacione predicta prefato Domino R. consanguineo nostro vendidit vel dedit aut quietum clamavit. Ita quod idem Dominus Rex per cartam suam prefatum abbatem et successores suos feodare poterit de advocacione predicta necne. Et si non sic fuerit, quo iure et qua possessione advocacio illa in possessionem predicti abbatis et successorum suorum transferre poterit, qualiter et quomodo, et si ad prefatum Priorem vel ad prefatum abbatem item qualiter et quomodo et utrum ecclesiam illam prefato abbati warantizare teneamur necne, et quantum advocacio illa valeat ad vendendum in perpetuum. Et inquisicionem inde distincte et aperte factam nobis sub sigillis vestris et sigillis eorum per quos facta fuerit sine dilacione mittatur.

XXIV

Compositio inter Priorem et Cistercienses de Scardeburgh.

Cum inter Priorem et conventum de Bridlingeton ex parte una et procuratorem abbatis et conventus Cistercii ecclesiam in proprios usus habencium ex altera coram officiali domini Archidiaconi Estriding super petitionem quarumdam decimarum provenientium ex bidentibus quorumdam parrochianorum de Scardeburgh qui in parochia de Scalleby pro parte anni pascuntur, orta fuisset contentio, tandem inter fratrem Dominicum procuratorem abbatis et conventus Cistercii et Henricum clericum procuratorem predictorum prioris et conventus de Bridlington qui nomine dominorum suorum ad componendum et transigendum potestatem habuerunt legitimam in forma subscripta, convenit quod expense in iudicio ratione illius litis facte hinc inde omnino remittantur, et quod predictus frater Dominicus restituat predictis priori et conventui de Bridlington medietatem decimarum provenientium ex bidentibus Iohannis Lindelberg de Scardeburg, Thome filii Matildis et Willelmi fratris sui de Wallegrave, que quidem medietas decimarum per ipsum fratrem Robertum comprocuratorem suum a tempore pasche anno gratie millesimo CC. L. XXXI usque ad diem confectionis est retenta. Ita tamen quod si bidentes vel quecumque cetera animalia quorumcumque parrochianorum de Scardeburg de cetero infra parochiam de Scalleby per medietatem anni pascantur et alibi iacuerunt predicti prior et conventus de Bridlington ratione ecclesie sue de Scalleby medietatem omnium decimarum proveniencium ex illis bidentibus et ceteris animalibus pacifice percipient: quod si pro minori tempore ibidem pascantur per quantitatem temporis decimas predictorum animalium sine lite similiter possidebunt, fidem tamen in premissis adhibendo sacramento illorum parrochianorum qui pro tempo-

re sua animalia in predicta parochia de Scalleby habebunt, et predictas decimas prestabunt. In cuius rei testimonium sigillum predicti prioris et sigillum ipsorum procuratorum abbatis et conventus Cistercii una cum sigillo decanatus de Pikering huic scripto in modum cirographi confecto mutuo sunt apposita. Datum apud Scardeburg die apostolorum Simonis et Iude Anno domini M° CC° octogesimo primo.

XXV

Noverint universi quod cum inter abbatem et conventum Cistercii ecclesiam de Scardeburg in proprios usus habentes nomine eiusdem ecclesie ex parte una, et magistrum, fratres et sorores domus leprosorum sancti Nicholai de Scardeburg ex altera officialibus curie Eboracensis non ex delegatione apostolica cognoscente discordia verteretur super eo quod dicti abbas et conventus petebant oblationes omnimodas provenientes ad ecclesiam seu capellam sancti Nicholai in hospitali predictorum leprosorum et admissionem et amotionem capellani in eadem, ac decimas de ortis et virgulis et nutrimentis animalium de dicto hospitali provenientes que dicebant ad ipsos nomine matricis ecclesie de Scardeburg pertinere: Cumque idem officiarius in ipso causa procedens partim pro magistro fratribus et sororibus supredictis et partim contra ipsos diffinitivam sententiam promulgasset, a qua ipsi in eo quod contra ipsos lata extiterat ad sedem apostolicam appellassent ac in eadem causa appellationis iudices impetrassent, videlicet dominum decanum et cancellarium ecclesie beati Petri Eboracensis et priorem monasterii beate Marie Eboracensis, tandem post multas altercaciones coram nobis decano Eboracensis predicto et cancellario collega nostro de nostris commissariis predicto priore sancte Marie penitus excusato, inter partes predictas divina clementia inspirante inter prefatos abbatem et conventum Cistercii per fratres Robertum et Dominicum monachos Cistercii procuratores eorumdem in ecclesia de Scardeburg sufficiens procuratorium habentem et predictos magistrum fratres et sorores domus leprosorum sancti Nicholai de Scardeburg per Henricum filium Richardi Gerardi de Scardeburg sufficiens procuratorium habentem quorum procuratoriorum copia penes utramque partem alternatim sub sigillo officialitatis curie Eboracensis residet signata tam super predictis quam super omnibus aliis contentionibus querelis controversiis placitis et sententiis a quocumque videlicet latis inter partes predictas prehabitis a temporibus retroactis usque ad diem confectionis presentium, unanimi consensu coram nobis decano ecclesie beati Petri supradicto in ipsa causa appellationis iudice delegato predicto cancellario collega nostro in curia Romana pro negociis arduis existente, pacificata, transacta, concordata extitit in hunc modum: videlicet quod predictum hospitale beati Nicholai solvat predictis abbati et conventui vel eorum procuratori qui pro tempore fuerit singulis annis quattuor solidos nomine decime cuiusdam crofti quod Hospitalcroft appellatur, et ceteras maiores decimas, videlicet in garbis frumenti, siliginis, ordei, avene, pisarum, fabarum et omnium aliorum bladorum, ac decimas pratorum et feni, et si contingat in futurum fieri molendinum infra septa dicti hospitalis vel in crofto supradicto seu batellum vel navem

ad piscandum halecam, solvant inde decimas sicut parrochiani de Scardeburg. Item tres oblationes in diebus festis principalibus matricis ecclesie per annum tam de fratribus et sororibus eiusdem hospitalis quam de parrochianis eiusdem ville qui in dicto hospitali offerunt matrici ecclesie sine fraude et dolo fideliter et personaliter, ceteris omnibus oblationibus in dictis tribus festis et omnibus aliis temporibus anni in predicto hospitali ex devocione factis ad sustentacionem capellani ibidem deservientis remanentibus in futurum. Prefati autem hospitalis fratres et sorores tam sani quam infirmi de suo proprio capellano sint confessi, et omnia alia iura ecclesiastica ab eodem recipiant in hospitali predicto. Et idem capellanus faciat in predicto hospitali aquam benedictam et panem benedictum et alia misteria ecclesiastica sicut ante facere consuevit. Sed predicti fratres et sorores dabunt mortuaria matrici ecclesie de Scardeburg, illi scilicet qui non deberunt in ingressu suo ecclesie de Scardeburg supradicte. Et si aliqui eorum negociantur seorsum seu aliqua habuerint propria infra parochiam de Scardeburg preter bona communia dabunt decimas inde sicut faciunt parrochiani de Scardeburg, ceragio eisdem fratribus et sororibus penitus remisso. Item capellanus qui in hospitali predicto pro tempore deserviret procuratori abbatis et conventus iuramentum exhibebit quod ab omni preiudicio et nocumento parrochialis ecclesie extra hospitale predictum se totaliter abstinebit. Intra vero dictum hospitale sponsalia, matrimonium, baptismus, purificationes mulierum per aliquem nunquam fient nec fieri permittantur. Eucharistia autem die pasche et prime confessiones tempore quadragesime non ministrentur parrochianis de Scardeburg in hospitali predicto sine licencia vicarii ecclesie parrochialis, nec aliqui ad sepulturam ecclesiasticam infra septa dicti hospitalis preter quam fratres et sorores domus eiusdem per aliquem admittantur.

Et si dictus capellanus in aliquo deliquerit, tunc procurator predictorum abbatis et conventus qui pro tempore fuerit hoc faciat constare baillivis de Scardeburg et super excessibus corrigatur dictus capellanus vel ammoveatur.

Predicti vero procuratores concessunt nomine procuratorio pro se et successoribus suis et presentis scripti tenore se obligarunt, quod ipsi seu aliquis per eos vel pro eis nunquam in posterum dictos fratres et sorores seu capellanum hospitalis memorati vel dictum hospitale quoad subieccionem spiritualitatis ultra tenorem huius compositionis in aliquo vexabunt, calumniabunt aut gravabunt Nos igitur decanus supradictus sigillum nostrum huic scripto cyrographo apposuimus in testimonium veritatis et ad maiorem securitatem sigilla communia procuratorum predictorum abbatis et conventus in ecclesia de Scardeburg et domus leprosorum sancti Nicholai supradicte una cum sigillo officialitatis curie Eboracensis hinc inde mutuo sunt appensa.

Datum et actum apud Fostonem die veneris in crastino beati Gregorii pape anno domini M° CC° LXXX primo.

XXVI

MARTINUS episcopus servus servorum dei Venerabilibus fratribus Lincolnien' et Norwicen' episcopis ac dilecto filio ... priori de Novo Loco iuxta Staffordiam ordinis sancti Benedicti Lincolnien' diocesis. Salutem et apostolicam benedictionem. Sua nobis dilecti filii Abbas et conventus Cistercii Monasterii petitione monstrarunt. quod inclite recordationis Riccardus Rex Anglie quantum spectabat ad ipsum ac bone memorie G. Eboracensis archiepiscopus eidem monasterio Cistercii ad procurationem capituli generalis Cisterciensis ordinis ecclesiam de Scardeborch cuius idem Rex patronus erat Eboracensis diocesis, cum omnibus iuribus et pertinentiis suis liberalitate provida concesserunt. prout in patentibus litteris inde confectis plenius noscitur contineri. ac postmodum pie memorie G. papa nonus predecessor noster ecclesiam ipsam sub apostolica protectione recipiens et defectum qui ex eo in hac parte fuerit quod assensus Archidiaconi loci et capituli Eboracensis in hoc non intervenerat supplens de plenitudine potestatis. eandem ecclesiam dicto monasterio confirmavit secundum formam concessionis in litteris memoratis expressam. in qua inter alia prohibitum extitit ne aliqua ecclesiastica persona preter Cisterciensem ordinem infra limites parrochie ipsius ecclesie capellam erigeret vel altare. vel aliud aliquid faciat quod in dampnum vel detrimentum dicte domus Cistercii valeat redundare. Pie quoque memorie Innocentius papa quartus predecessor noster intellecto postmodum. quod quidam de ordine fratrum minorum infra limites ipsos pro voluntate sua edificia et oratorium temere construentes altare in ipso erigi ac Cimiterium fecerant benedici fratres ipsos exinde ammoveri ac huiusmodi edificia et Oratorium demoliri fecit, certis super hoc executoribus deputatis per suas litteras in quibus inter alia districtius inhiberi mandavit. ut nullum deinceps Oratorium vel edificium construerentur ibidem. Postmodum autem quidam fratres ordinis Predicatorum contra prohibitiones huiusmodi venientes infra dictos limites quoddam oratorium et alia edificia ad opus eorum de novo erigere temere presumpserunt in eorumdem abbatis et conventus ac dicte ecclesie de Scardeborch grave preiudicium ac memorati generalis capituli non modicum detrimentum. Quare pro parte dictorum abbatis et conventus humiliter petebatur a nobis ut dictos fratres Predicatores exinde ammoveri ac oratorium et edificia huismodi per eos taliter erecta in loco prefato demoliri ac alias abbati et conventui ac ecclesie predictis previderi super premissis de benignitate sedis apostolice mandaremus. Quocirca discretioni vestre de utriusque partis procuratorum assensu per apostolica scripta mandamus quatinus apud Staffordiam Lincolnien' diocesis vocatis qui fuerint evocandi et auditis hinc inde propositis quod canonicum fuerit appellatione postposita decernatis. facientes quod decreveritis per censuram ecclesiasticam firmiter observari. Testes autem qui fuerint nominati si se gratia odio vel timore subtraxerint censura simili appellatione cessante cogitis veritati testimonium perhibere. Quod si non omnes hiis exequendis potueritis interesse duo vestrum ea nichilominus exequantur.

Datum Perusii Idibus Octobris Pontificatus nostri anno quarto. (1285?)

Sua nobis abbas et conventus Cistercii petitione monstrarunt quod cum ipsi fratres de ordine Predicatorum coram talibus auctoritate litterarum sedis apostolice super talibus convenissent, tandem coram eis huiusmodi causa pendente talis conservator, ut dicebat, dictis fratribus super eorum privilegiis apostolicis a sede deputatus eadem tam eisdem iudicibus quam abbati et conventui inhibuit pro sue libito voluntatis ne dicti iudices de causa prefata cognoscerent, neque abbas et conventus prosequerentur eamdem, alioquin in ipsos suspensionis et excommunicationis sententiam promulgaret. Ex parte vero dictorum abbatis et conventus fuit coram eodem conservatore ...... propositum ...... idem conservator predictos predicatores non nisi a manifestis molestiis et iniuriis defendere possit, ad alia que iudicialem indaginem exigunt suam extendere nequeat potestatem de causa predicta que huiusmodi requirebat indaginem donec manifestam violentiam vel iniuriam continebat pretextu litterarum ad eum directarum a predicta sede super conservatione huiusmodi se intromittere de iure non poterat nec debebat. Et quia dictus conservator huius excepcionem legitimam admittere contra iusticiam denegavit, abbas et conventus predicti sentientes ex hoc indebite se gravari ad nostram audientiam appellarunt. Quocirca.

XXVI[a]

In nomine domini Amen. Anno Incarnationis eiusdem millesimo ducentesimo nonagesimo octavo in festo sanctorum Jacobi et Christofori fuit hoc amicabilis compositio inter priorem et conventum de Bridlington Eboracensis diocesis ex una parte et abbatem et conventum Cistercii Cabilonensis diocesis ex altera, videlicet : quod cum lis inter partes predictas super advocacione ecclesie beate Marie de Scardeburg Eboracensis aliquando mota fuisset, tandem mediante fratre Jacobo de Portu monacho Cistercii, custode ecclesie de Scardeburg et domino Petro de Langtoft cellerario, predicti prior et conventus de Bridlington pro se et successoribus suis de unanimi concensu et assensu tocius capituli sui remiserunt et in quietum clamaverunt imperpetuum abbati et conventui Cistercii et successoribus suis totum ius et clamum, actionem et querelam que ipsi vel predecessores sui unquam habuerunt vel nunc habent vel habere potuerunt vel habere debuerunt vel habere debent vel possunt in ecclesia beate Marie de Scardeburg vel in quibuscumque capellis infra castrum et parrochiam et limites libertatis de Scardeburg, suis presentibus et futuris ratione advocationis, possessionis seu ex quibuscumque causis aliis supradictis Priori et conventui de Bridlington competentibus, una cum inde perceptis per abbatem et conventum Cistercii et eorum procuratores temporibus retroactis. Ita quod nec predictus prior et conventus de Bridlington nec successores sui nec aliquis pro ipsis seu eorum nomine de supradictis ecclesia et capellis aliquid iuris vel clamii exigere vel vendicare poterunt in futurum, nec etiam predictos abbatem et conventum Cistercii aut successores suos de cetero implacitabunt nec implicitari procurabunt de supradicta ecclesia beate Marie de Scardeburg nec de capellis quibuscumque supradictis ratione advocacionis ecclesie Beate Marie de Scardeburg supradicte, seu racione alterius iuris vel rationis cuiuscumque nec

de inde perceptis temporibus retroactis nec de presentatione vicarii ecclesie de Scardeburg sepedicte nec aliquod breve quod possit nocere supradictis abbati et conventui Cistercii impetrabunt nec impetrari procurabunt nec impetranti seu impetrantibus consentient nec ad hoc faciendum impensas, adiutorium seu consilium impendant aut impendi faciant qui ipse abbas et conventus Cistercii supradictam ecclesiam beate Marie de Scardeburg cum omnibus capellis supradictis et eorum pertinentiis libere, quiete, pacifice et integre teneant, possideant et habeant, salvis priori et conventui de Bridlington et eorum successoribus ecclesia sua de Scalby et capellis suis de Clocton et Briniston cum omnibus decimis et proventibus ad predictam ecclesiam de Scalby et capellam de Clocton et de Brinistona pertinentibus et aliis capellis si quas in eadem parochia de Scalby construere voluerint in futurum. Ad quam ecclesiam de Scalby et capellas de Clotona et Brinistona et alias in ipsa parochia de Scalby in posterum erigendas non pertinent ecclesia beate Marie de Scardeburg nec capelle que sunt in castro de Scardeburg nec alie capelle que sunt infra limites libertatis et tocius parochie de Scardeburg. In quibus scilicet ecclesia beate Marie de Scardeburg et capellis predicti castri et predicte parochie de Scardeburg et earum advocacione sepedicti prior et conventus de Bridlington, si quid iuris vel rationis ipsi vel predecessores sui unquam habuerunt vel habere debuerunt vel potuerunt vel nunc habent vel habere debent aut possunt quoquomodo ipsum ius; abbati et conventui Cistercii et eorum successoribus remiserunt, quietum clamaverunt et clamant imperpetuum cum omnibus inde perceptis et in posterum percipiendis una cum omnibus aliis percipiendis, quos unquam adversus ipsos abbatem et conventum Cistercii ex causa habuerunt ipsi prior et conventus de Bridlington vel predecessores sui vel nunc habent vel habere possunt aut debent. Quod si contingat, quod absit, quod prefati prior et conventus de Bridlington seu successores sui seu aliquis pro ipsis seu eorum nomine suprascripta vel aliquid suprascriptorum infringere aut infringi procurant seu ad hoc faciendum consenserint et super hoc legitime convinci potuerint, obligant se et successores suos et domum suam de Bridlington in mille marcis bonorum et legalium sterlingorum solvendis summo Pontifici qui pro tempore fuerit, se ipsos ad solucionem dicte pecunie supradicto summo pontifici per censuram ecclesiasticam sine strepitu iudiciali compelli concedentes supra dicta quieta clamatione per priorem et conventum sepedictos prefatis abbati et conventui Cistercii facta, nichilominus in suo robore perdurante. Ad hoc enim recipit obolum aureum annuatim Pontifex ipse summus de predictis abbate et conventu Cistercii ut ad usus eorum et tocius sui generalis capituli Cistercii memoratam ecclesiam cum suis capellis de Scardeburg contra omnes homines protegat et defendat, ut in confirmatione ipsius summi Pontificis plenius continetur. Ad omnia igitur premissa fideliter observanda et tenenda prefati prior et conventus obligant se et successores suos bona mobilia infra domum suam de Bridlington et extra, presencia et futura habita et habenda ubicumque sint inventa in manu summi ponticis qui pro tempore fuerit. Renunciantes omnibus exceptionibus, rationibus, defensionibus, allegationibus, et omni privilegio impetrato vel impetrando Regie prohibitioni statuto facto vel faciendo vel omni iuris remedio

quod predictis abbati et conventui Cistercii et successoribus suis obesse, et ipsi priori et conventui de Bridlington prodesse valeat in hoc facto.

In cuius rei testimonium sepedicti prior et conventus de Bridlington uni parti presentis scripti cyrographati penes predictos abbatem et conventum Cistercii remanenti sigillum commune sui capituli apud Bridlington publice apposuerunt, die et anno quibus supra, cuius alteri parti penes predictos priorem et conventum de Bridlington remanenti predictus abbas Cistercii pro se et conventu suo sigillum suum commune in festo sancte crucis apud Cistercium apposuit anno quo supra.

Hiis testibus : Iohanne de Craven, archidiacono Estridinge ; magistro Willelmo de Ph tinge, archdiacono Notinghamie : magistro Roberto fratre suo canonico Eboracensis ecclesie ; magistro Petro de Rose, precentore eiusdem ecclesie : Domino Roberto de Tatersale : Willelmo et Herberto de Sancto Quintino, Marmaduco de Swenge militibus : Arnaldo de Cotton, Roberto Plaice, Roberto de Wreve, Iohanne Barde, Henno de Roston, Roberto Harmundi tunc Ballivis de Scardeburg et aliis.

Inspeximus of Robert bp of Chalons in 1304, monday after feast of S. Luke.

Universis presentes litteras inspecturis Nos Robertus dei gratia Cabilonensis episcopus notum facimus quod Nos vidimus. de verbo ad verbum legimus quoddam privilegium in filo serico croceo et rubeo in vera bulla plombea bullatum non obolitum non cancellatum neque in aliqua parte sui viciatum, formamque sequentem continentes *(sic)* : Gregorius etc. *(as in text of no. XVI)* ...... Et nos predictus Robertus dei gratia Cabilonensis episcopus in presenti transcripto sigillum nostrum in testimonium veritatis duximus apponendum. Datum die lune post festum beati Luce evangeliste anno domini millesimo CCC° quarto.

What led to this examination?

XXVII

Anno domini M° CCC° octavo Nos frater Philippus Petrus et Rogerus de Waverleya, de Bello loco Regis et de Melsa in Anglia dicti abbates ad Scardeburg personaliter accedentes per fratrem Jacobum de Portu tunc custodem ecclesie beate Marie de Scardeburg specialiter requisiti audivimus compotum expensarum extravagancium et aliarum utilium quas fecit predictus frater Jacobus per sexdecim annos quibus custos fuit ecclesie supradicte, videlicet in tallagiis, extortionibus, procurationibus, exactionibus per dominum Regem et summum Pontificem, legatos ordinarios et alios nuncios ipsius summi Pontificis, necnon et pro placitis contra ipsum dominum Regem de capella Castri, contra priorem de Bridlington de ecclesia beate Marie de Scardeburg et eius pertinentiis, contra dominum Henricum de Bosco de ecclesia de Stanlee, quarum omnium expensarum acquietancias sigillis receptorum sigillatas vidimus et per iuratos testimonium perhibentes de predictis expensis. Preterea audivimus expensas edificiorum utilium ad augmentacionem reddituum in novis domibus et ruinosarum reparationibus, in vestimentis etiam, libris novis altaribus et aliis ecclesie necessariis ad

decorem ipsius ecclesie et ad populum ipsi ecclesie devocius attrahendum. Et capella una nova sumptuosa, sed multis de causis necessaria per ipsum fratrem Jacobum de novo constructa. Comperimus etiam per predictas acquïetancias et viros iuratos bone fidei, quod predictus frater Jacobus expendit in predictis omnibus mille et centum libras sterlingorum et amplius per idem tempus, videlicet per sexdecim annos quibus fuit custos ecclesie supradicte, quarum expensarum causas et particulas habet penes se sepedictus frater Jacobus in suis rotulis et scriptis, quas causas et particulas esset hic inserere nimis longum et tediosum. Item expendit in vicario per predictos sexdecim annos ducentas tredecim libras sex solidos et octo denarios videlicet quolibet anno viginti marcas absque expensas hospicii, et aliis multis que adiungi possent bona fide. Item comperimus per vicarium ecclesie supradicte et alios iuratos viros boni testimonii et per cartas et rotulos quod antedictus frater Jacobus tempore suo augmentavit redditus Abbatis et domus Cistercii apud Scardeburg de decem et octo marcis sex solidis et ultra. Et speratur quod in brevi pro predicta capella de novo constructa predictus redditus in dies ampliabitur, ut quam plurimi arbitrantur, sic tamen quod in ea honorifice Domino serviatur. Unde qui pro tempore fuerit custos ecclesie supradicte facto pagamento domino Cistercii de centum libris sterlingorum quantum annis singulis solvit predictus frater Jacobus quamdiu custos eiusdem ecclesie fuit reddere compotum tenebitur de sextadecima parte mille et centum librarum singulis annis et in quibus usibus predictam summam pecunie expenderet non tantum verbo sed sub sigillis aliquorum abbatum facto tamen pagamento de centum sexaginta librarum sterlingorum ut est ostensum. Hec autem scripta sunt ne aliquando, quod absit, per malos custodes ecclesie supradicte domus Cistercii seu generale capitulum ad quorum usus sunt predicti redditus assignati in aliquo defraudetur, quod ob zelum quem gerimus erga domum Cistercii matrem nostram aliquatenus non vellemus. Compotum autem istum apud Scardeburg, coram iuratis fide dignis audivimus, et statim inde venientes apud Melsam litteram istam super hoc confectam ibidem sigillis nostri appendentibus sigillavimus, die Martis sexta proxima ante Ascensionem Domini Anno eiusdem Domini nostri supradicto.

XXVIII

Christi fidelibus pateat per presentes quod Nos Baillivi de Scardeburg vidimus quamdam placeam vacuam apud Scardeburg et cotidie videre possumus, que non fuit habitata a tempore de quo non erit memoria, nec aliquid unquam reddidit abbati Cistercii, in qua quidem placea Dompnus Jacobus de Portu custos ecclesie de Scardeburg fecit erigi post annum domini millesimum trecentesimum nonum octo domunculas sibi contiguas que locate sunt diversis tenentibus pro quadraginta quinque solidis sterlingorum per annum et amplius locari poterunt si bene fuerint sustentate. Item cum nullus vicarius de Scardeburg in antea habuit aliquam domum ad vicariam pertinentem sed quilibet eorum semper antea sibi locaverit mansionem ad manendum ad onus pro viginti solidis sterlingorum per annum, testimonum perhibemus quod predictus Jacobus tempore suo acquisivit quamdam domum

apud Scardeburg sufficientem cuilibet vicario et capellanis suis atque familie sue vicarie annexam inperpetuum et vicario qui pro tempore fuerit perpetuo remansuram, et sic ullus vicarius ullam domum amplius non locabit. Preterea sepedictus Jacobus solvit per istos duos annos proximo nunc elapsos triginta tres marchas pro decimis spiritualibus et temporalibus sicut in acquietanciis receptarum plenius continetur, et alia multa bona fecit et expendit pro commodo domus sue, que nimis longum esset in hac pagina exarare. In recessu autem latoris presencium de Scardeburg, ecclesia de Scardeburg cum omnibus pertinentiis suis et omnia alia que habebat sepedictus Jacobus erant in pace bona et quiete nec adversabatur eis aliquis in aliquo quod sciretur. In cuius rei testimonium sigillum Ballivie nostre presentibus est appensum. Datum apud Scardeburg die lune proxima ante festum beati Petri ad Vincula, Anno domini millesimo trecentesimo decimo.

Universis pateat per presentes quod nos Frater Iohannes et Petrus de Albaripa et de Miratorio dicti Abbates litteram unam non rasam non abolitam nec in aliqua sui parte viciatam sigillis trium abbatum appendentibus sigillatam inspeximus in hec verba : *(as above)*...

In quorum omnium testimonium nos de Albaripa et de Miratorio predicti abbates sigilla nostra presentibus apposuimus apud Cistercium anno domini M° CCC° quintodecimo tempore capituli generalis.

XXIX

JOHANNES episcopus servorum dei Dilectis filiis ... de Westmonasterio et ... de sancto Albano Londoniens' et Lincolnien' dioces' monasteriorum abbatibus ac Magistro Rigaudo de Acerio scholastico ecclesie Aurelianensis nuncio apostolice sedis in Anglia Salutem et apostolicam benedictionem. Querelam dilectorum filiorum Abbatis et conventus monasterii Cisterciensis ad Romanam ecclesiam nullo medio pertinentis recepimus continentem quod licet parochialis ecclesie de Scardburgh Eboracensis diocesis quam dicti Abbas et conventus canonice in proprios usus obtinent pro sustentatione capituli generalis quod apud Cistercium pro tempore celebratur. fructus redditus. et proventus sexaginta marcharum sterlingorum valorem annuum non excedant tamen in solutione decimarum que pro tempore Anglicanis ecclesiis imponitur. eadem ecclesia fuit hactenus adeo immoderate taxata ac si redditus et proventus ipsius ad valorem centum et sexaginta marcharum ascenderent annuatim. Quare prefati abbas et conventus nobis humiliter supplicarunt ut providere eis super hoc de oportuno remedio dignaremur. Quocirca discrecioni vestre presentium tenore commictimus et mandamus quatinus vos uel duo aut unus vestrum per vos vel per alium seu alios. vocatis qui fuerint evocandi, de valore annuorum reddituum eiusdem ecclesie per fidedignos testes illorum plenam notitiam obtinentes. curetis diligentius informari. et secundum verum valorem reddituum eorumdem super quo vestrum conscientiam oneramus. faciatis taxationem huiumodi moderatam. statuentes auctoritate nostra quod secundum dictam taxationem per vos provide faciendam dicta ecclesia seu Abbas et conventus predicti. vel procuratores eorum pro ea, in predictis decimis et similibus solvere teneantur.

et quod deinceps ad solvendum secundum immoderatam taxationem priorem compelli non debeant neque possint. Testes autem qui fuerint nominati si se gratia odio vel timore subtraxerint per censuram ecclesiasticam appellatione cessante compellatis veritati testimonium perhibere.

XXX

Noverint universi presentes litteras inspecturis, quod nos Frater Ricardus de Stratford et Petrus de Regali loco prope Oxoniam monasteriorum Abbates de mandato reverendi patris in Christo Domini... Abbatis Cistercii habita diligenti inquisicione invenimus per certas et diversas partiunculas virum religiosum et discretum Nonnum Hugonem monachum Cistercii custodem ecclesie de Scardeburg a principio placiti super advocacione ecclesie memorate contra dominum abbatem de Thornton usque ad confectionem presencium litterarum expendisse utiliter et fructuose centum et sexaginta libras sterlingorum, et plenarie persolvisse predicto videlicet Abbati de Thornton et conventui suo ac Ioanni de Elleker presentato al dictam ecclesiam centum et sexdecim libras cum xiii solidis et quatuor denariis sterlingorum. Advocatis autem Curie domini Regis Anglie et aliis servientibus necnon et pro diversis expensis particularibus, pro defensione dicte ecclesie factis, que ecclesia amissioni perpetue et recuperacioni irremediabili subiacebat quadraginta et tres libras cum sex solidis et octo denariis sterlingorum. In cuius rei testimonium nostra sigilla presentibus sunt appensa. Datum Londonie Anno domini millesimo CCC° nonodecimo in festo apostolorum Petri et Pauli.

Reverendis in Christo patribus et dominis G. abbati Cisterii ceterisque dominis abbatibus in Generali Capitulo Cistercii congregatis, Patres Ricardus et Petrus de Stratford et de Regali loco prope Oxoniam dicti abbates, cum humilitate omnimoda ad eorum beneplacita se subiectos. Cum dudum a vobis, reverende in Christo pater, domine Abba Cistercii, recepimus in mandatis ut Nos fratri Hugoni monacho vestro Cistercii custodi ecclesie de Scareburgo super questione mota per Abbatem de Thornton pro advocatione ecclesie supradicte coram domino Rege Angliae preberemus auxilium, consilium et iuvamen, et quod nos vobis notificaremus finem negotii necnon et expensas factas circa idem, Noverit paternitas vestra quod diligentia et labore quibus poterimus et scivimus appositis, de totius Anglie consilio saniori timentes perpetuam amissionem Ecclesie antedicte, concessimus ut cum dicto abbate de Thornton ipse frater Hugo procurator nomine procuratorio per modum qui sequitur concordaret, quam concordiam cum difficultate, maxime et mediantibus amicis, personis gravibus, meruimus optinere : Videlicet quod propter hoc quod iam dictus abbas et eius conventus quietabant vobis et penitus relaxabant totum ius et clamum quod habere poterant in perpetuum in ecclesia antedicta, ac etiam quod quidam clericus nepos episcopi Cancelarii domini Regis predicti presentatus per ipsum abbatem ad dictam ecclesiam renunciabat iuri suo, Predictus frater Hugo nomine vestro dabat dictis abbati et conventui centum marcas sterlingorum. Et dicto clerico sexaginta quinque marcas. Que quidem centum sexaginta marcas faciunt centum libras tredecim solidos et quatuor dena-

rios sterlingorum. Expense vero facte de quibus nobis constat circa idem negotium sunt : quod duo Attornati servientes per annum et dimidium habuerunt L solidos sterlingorum et pro litteris ipsorum Attornatorum de Cancellaria impetratis Diiii solidos sterlingorum. Consiliarii vero et advocati, videlicet Galfridus de Scrope C solidos, Willelmus Herll LX solidos, Robertus de Malberthorp LX sol', Gilbertus de Towchby XL sol', Iohannes de Cantabrigge XL sol', Robertus de Scortheburgh XL sol', Iohannes de Stonhovere XX sol', Edmundus Passelewe XX sol', Ricardus de Aldeburgh XX sol' prout nobis certum est habuerunt. Item in uno prandio pro dictis consiliariis et advocatis et aliis serviciis particularibus XXXIIII sol' viii denarios. Item pro duobus famulis missis apud Cistercium XL sol'. Item pro expensis fratris Hugonis predicti septies euntis pro dicto negotio de Scardeburgo apud Londoniam et ibidem commorantis, que loca distant per sex magnas dietas, XII libras et xiii sol' sterlingorum Sic est summa totalis supradicta centum sexaginta librae sterlingorum exceptis nostris propriis laboribus et expensis de quibus nullam facimus mentionem, Certo certius scituri quod excepto periculo ultimate amissionis ecclesie sepedicte quod in promptu erat si placitum durasset duplicem pecuniam expendissetis. Bene semper valeat vestra paternitas reverenda. Datum in monasterio de Stratford XXV die mensis Martii. Anno domini M.° CCC° vicesimo In cuius rei testimonium sigilla nostra presentibus duximus apponenda.

XXXI

Quia monachi ecclesie beate Marie Cistercii per cartas predecessorum nostrorum Regis Anglie quas inspeximus habeant ecclesiam de Scardeburg cum omnibus capellis suis tam illis que ab antiquo in castro nostro predicto sita est quam illis ad eam pertinentibus, et idem monachi dicte capelle deservierunt et obvenciones et proventus dicte capelle perceperunt iuxta concessionem a predecessoribus nostris predictis eis inde factam, donec per...et alios Constabularios qui pro tempore fuerant ibidem super hoc essent impediti, Nolentes super premissis ipsos inquietare, mandamus quod procuratorem monachorum predictorum apud Scardeburg existentem, quicumque pro tempore fuerit, in castrum nostrum predictum ad deserviendum capelle predicte per se vel per suum capellanum cum ibidem propter hoc venerint illesum ingressum et egressum ab eodem habere, et eidem deservire et eiusdem, exitus precipere et habere debent et consueverunt temporibus retroactis, et hoc nullatenus omittatis.

XXXII

Edwardus Dei gratia, etc. Constabulario castri de Scardeburg salutem. Mandamus vobis quod permittatis dilectos nobis in christo monachos Cistercii apud Scardeburg commorantes habere capellam castri nostri predicti et obvenciones eiusdem cum libero ingressu ad eamdem et egressu ab eadem sine contradiccione vel impedimento sicut hactenus eam habere consueverunt.

XXXIII

Urbanus episcopus servus servorum dei dilectis filiis... Abbati monasterii sancti Benigni Divionensis Lingonensis diocesis et Preposito ecclesie Avinionensis ac... officiali Eboracensis Salutem et apostolicam benedictionem. Petitio dilectorum filiorum... abbatis et conventus monasterii Cisterciensis Cabilonensis diocesis nobis exhibita continebat quod licet perpetuus vicarius parrochialis ecclesie de Scardeburg Eboracensis diocesis quam dicti abbas et conventus in proprios usus canonice obtinent pro tempore existens omnia onera eidem ecclesie incumbencia supportare et in capellis sancti sepulcri et sancti Thome martiris loci de Scardeburg dicte Eboracensis diocesis infra limites parrochie dicte ecclesie consistentibus... facere deserviri deberet prout in institutione et fundatione perpetue vicarie dicte ecclesie fuit canonice ordinatum. idque pacifice observatum fuisset a tempore institutionis et fundationis supradicte, quia cause? idem Henricus falso asserens se predicta onera supportare et in capellis predictis facere deserviri non debere et quod idem abbas et conventus ad premissa tenebantur huiusmodi onera supportare et in capellis ipsis facere deserviri contra iusticiam recusabat. orta inter abbatem et conventum ex parte una et Henricum predictum super premissis ex altera materia questionis felicis recordationis Innocentius papa vi. predecessor noster causa huiusmodi venerabili fratri nostro Aymerico episcopo Londonensi tunc capellano sedis apostolice et causarum Palacii apostolici auditori ad instanciam dicti Henrici audiendi comisit et fine debito terminandam non obstante quod causa ipsa de sua natura ad Romanam curiam legitime devoluta et in ea tractanda et finienda non esset et cum potestate citandi dictum abbatem et conventum extra Romanam curiam et ad partes quociens opus esset idemque Aymericus episcopus tunc auditor ad ipsius Henrici instanciam coram eo in iudicio comparentis predictos Abbatem et conventum per suas certi tenoris litteras citari fecit ad partes et coram eo in palacio apostolico certo termino tunc expresso cum omnibus actibus iuribus et munimentis sive causam huiusmodi contingentibus comparerent processuri in causa ipsa ad singulos actus necessarios usque ad deffinitivam sentenciam inclusive prout existeret racione, in quo quidem termino predicto Henrico coram predicto Aymerico episcopo tunc auditore in iudicio comparente et de citacione huiusmodi eidem Aymerico episcopo tunc auditori fidem faciens per legitima documenta predictorum abbatis et conventus non comparentium contumaciam accusavit Idem episcopus tunc auditor ad instanciam dicti Henrici predictos abbatem et conventum ad dandum et recipiendum libellum in causa huiusmodi in audiencia persipsica? ut est moris citari fecit ad certum peremptorium terminum competentem in quo dictus Henricus coram eodem Aymerico episcopo tunc auditore in iudicio comparens dictorum citatorum non comparencium contumaciam accusavit et in eorum contumaciam quemdam in hac causa pro parte sua dedit libellum. Postmodum vero predicto Henrico et magistro Bernardo de Bugeto? substituto per Petrum de Ortis monachum dicti monasterii procuratorem dictorum abbatis et conven-

tus prout ad hoc sufficiens mandatum ad eisdem abbate et conventu habebant coram eodem episcopo tunc auditore in iudicio comparentibus et per eos lite in causa huiusmodi legitime contestata ac de calumpnia et veritate dicenda in ipsius Aymerici episcopi tunc auditoris presentia prestitis iuramentis ac traditis quibusdam posicionibus et articulis et contra eosdem posiciones et articulos nonnullis excepcionibus utriusque datis productis quoque quibusdam litteris apostolicis et aliis munimentis quibus partes ipse volebant in huiusmodi causa uti et contra eadem producta nonnullis excepcionibus hinc inde hiis in terminis eis ad singulos actus huiusmodi per dictum Aymericum episcopum tunc auditorem peremptorie et successive assignatis. Tandem idem predecessor causa huiusmodi dilecto filio magistro Petro de Sorcenato decano ecclesie sancti Felicis de Caramanno Tholosani diocesis capellano sedis et auditore causarum Palacii predictorum ex certis causis audiendam commisit et fine debito terminandam coram quo Magistris Godefrido de Gardope abbatis et conventus ac Bernardi de Berne Henrici predictorum procuratoribus ab eis de novo constitutis in iudicio comparentibus et quasdam peticiones summarias in causa huiusmodi exhibentibus et voluntarie in causa huiusmodi concludentibus predictus Petrus auditor cum eis in causa ipsa conclusit et habuit pro concluso. demum predictus Petrus auditor ad eiusdem Godefridi instanciam predictum Bernardum de Berne ad suam in causa huiusmodi diffinitivam sentenciam audiendam per quendam Cinserem? dicte sedis citari fecit ad certam diem peremptoriam competentem. in qua dictis Godefrido et Bernardo de Berne coram dicto Petro auditore in iudicio comparentibus et sentenciam ipsam ferri petentibus. memoratus Petrus auditor visis et diligenter inspectis omnibus et singulis actis habitis et productis in causa huiusmodi tam coram dicto Aymerico episcopo tunc auditore quam eciam coram eo ipsisque cum diligencia recensitis et examinatis et facta super hiis omnibus Coauditoribus suis dicti palacii relacione plenaria et fideli de ipsorum coauditorum consilio et assensu per suam diffinitivam sententiam pronunciavit decrevit et declaravit prout hec omnia in dicta peticione summaria per dictum Godefridum exhibita petita fuerant dictum Henricum vicarium eiusque successores teneri et astrictos fuisse et esse ad supportandum et subeundum imperpetuum onera ecclesie de Scardeburg secundum ordinationem antiquam ipsius vicarie et prout predecessores sui subire et supportare consueverunt incumbencia et tenere suis sumptibus perpetuo duos presbyteros capellanos ydoneos ad officiandum ministrandum et celebrandum in dictis capellis prout in instrumento publico inde confecto dicti Petri auditoris sigillo munito dicitur plenius contineri. Postmodum vero dicto predecessore sicut domino placuit vita functo, Nos ipsorum abbatis et conventus supplicationibus inclinati huiusmodi diffinitivam sentenciam sicut provide lata est ratam habentes et gratam ipsamque sentenciam auctoritate apostolica confirmantes discrecioni vestre per apostolica scripta mandamus. quatinus vos vel duo aut unus vestrum per vos vel alium seu alios sentenciam ipsam execucioni debite demandantes eundem Henricum ad subeundum et supportandum huiusmodi onera eidem parrochiali ecclesie incumbencia et ad faciendum deserviri in dictis capellis

iuxta predicta instrumenta eiusdem condempnacionis tenorem auctoritate nostra compellatis. Contradictores per censuram ecclesiasticam appellatione postposita compellendo.

Datum Avinione V Kalendas Julii Pontificatus nostri anno primo.

Hec est composicio finalis inter capitulum sancti Petri Eboracensis et dominum Willelmum de Stoteville et heredes eius super ecclesiam de Stanleya quod predictus Willelmus et heredes eius habebunt ius presentandi clericum decano et capitulo beati Petri Eboracensis ad prefatam ecclesiam, qui reddet matrici ecclesie de Burgo quindecim solidos argenti annuatim, medietatem ad Penthecosten et aliam medietatem ad festum sancti Martini, de depredicta pensione prefate matrici ecclesie de burgo fideliter solvenda fidelitatem faciet idem clericus decano et capitulo Eboracensi, ita quod eadem pensio nullatenus augebitur nisi de consensu prenominati Willelmi vel heredum eius. Et ut hec composicio firma maneat...

XXXIV

Iohannes Jolis licentiatus in legibus, sacrista ecclesie sancti N Lugdunensis, in Lugdunensi, Bisuntinensi et ceteris provinciis pro nunc nuntius apostolicus et collector, Universis et singulis ad quos nostre presentes littere pervenerint salutem in domino. Ad cuiuslibet vestrum noticiam presencium tenore deducimus quod Nos certis de causis ad id animum nostrum moventibus monitorium a nobis et per nos auctoritate apostolica contra reverendum in Christo patrem et dominum Dominum abbatem monasterii Cisterciensis Cabilonensis diocesis pro nonnullis quantitatibus auri et argenti, in quibus tam ratione dicti sui monasterii quam ecclesie de Scardeburgh in Anglia dicto monasterio annexe pro certis censibus annualibus camere apostolice prefate teneri dicitur emanatum usque ad festum pasche proxime venturum inclusive in statu in quo nunc est duximus suspendendum et suspendimus per presentes. In quorum testimonium presentem suspensionem fieri et sigilli nostri Collectorie officii fecimus appensione muniri.

Datum Lugduni die undecima mensis Februarii anno a nativitate domini millesimo trecentesimo nonagesimo secundo pontificatus sanctissimi in Christo patris et domini Domini Clementis divina providentia Pape VII anno quinto decimo. Constat de facto dato ut supra

Per dominum Collectorem
Iohannis prepositi.

In nomine domini Amen. Anno a nativitate eiusdem domini millesimo trecentesimo nonagesimo secundo Indictione quintadecima et die quinta mensis decembris, Pontificatus vero sanctissimi in Christo patris et domini nostri Domini Clementis divina providentia Pape septimi anno quintodecimo, In mei notarii et testium subscriptorum presencia ac coram reverendo in Christo patre et domino Domino A. dei gratia Magalonensi episcopo, ac prefati domini nostri pape Thesaurario existens et personaliter

constitutus, honorabilis et religiosus vir frater Iohannes de Martigniaco magister in sacra theologia ac procurator generalis in Curia Romana tocius Ordinis Cisterciensis, Cum per prefatum dominum Thesaurarium ab eodem domino procuratore et predicto Cisterciensi monasterio peterentur sex floreni camere ac una parpalholia cum dimidia occasiones census annui oboli aurei mazuntini pro domo vel ecclesia de Scardeber ad dictum monasterium Cistercii pertinente, sita in partibus Anglie in diocesi Eboracensi, ac pro censu presentis anni et Arreragiis quatuordecim annorum proxime preteritorum, dictus dominus procurator dicto nomine pretendens solucionem ipsius census hic in Romana Curia fieri non debere, sed in dicta diocesi Eboracensi, fuit protestatus coram dicto domino Thesaurario quod per aliquam solucionem dicti census quam dicto domino Thesaurario vel camere apostolice faciat hic in Avinione et Curia Romana, quod per hoc dicto monasterio Cistercii pro futuris temporibus quin alibi dictus census exigi debeat et non in curia Romana nullum preiudicium generatur. De quibus prefatus dominus procurator dicto nomine petiit sibi fieri publicum instrumentum per me notarium infrascriptum. Acta fuerunt hec Avinione in hospitio dicti domini Thesaurarii presentibus tunc ibidem nobili rectore Bastardo de Caslario Magalonensis diocesis religioso viro fratre Iohanne de Sancta Sabina monacho et procuratore dicti monasterii Cistercii, Matheo Darnay scutifero Eduensis diocesis, ac domino Amasono Talhade presbytero Ruthenensis diocesis familiari dicti domini Thesaurarii testibus ad premissum vocatis et rogatis. Et me Iohanne Claverii de Athogne clerico Vivariensis diocesis nunc habitatori Avinione publico auctoritate apostolica et imperiali notario, qui in premissis protestationi presens fui et de prefatis notam recepi et publicavi, de qua hoc presens publicum instrumentum scripsi et extraxi scripsique mea manu et signo meo signavi in testimonium premissorum.

XXXV

Franciscus miseratione divina Archiepiscopus Narbonnensis domini pape Cancellarius venerabili viro domino Iohanni Jolis sacriste ecclesie S. N. Lugdunesis in Lugdunensi et ceteris aliis provinciis fructuum et proventuum camere apostolice Collectori et eius in civitate et diocesi Cabilonensi apostolico succolectori, salutem in domino. Oblata sanctissimo in Christo patri et domino nostro Domino Clementi divina providentia Pape Septimo pro parte abbatis et conventus monasterii Cistercii Cabilonensis diocesis peticio continebat quod licet dudum felicis recordationis Dominus Gregorius Papa nonus Cistercii abbati et conventui unam marcham argenti quam tunc temporis annis singulis camere apostolice dare et solvere tenebantur pro ecclesia de Scardebour Eboracensis diocesis prefato eorum monasterio unita graciose remiserit eosdem abbatem et conventum a datione et solucione marche huiusmodi eximendo et penitus per imperpetuum liberando prout in ipsius domini Gregorii litteris dicitur seriosius contineri, Ipsique aliam marcham eidem camere debere minime sufficienter reperiantur aut quandoque solvisse. Nichilominus vos Collector prefatum abbatem per vestras litteras monere fecistis quatenus sub excommunicationis pena infra certum

terminum in eisdem litteris contentum vobis prefate camere nomine de una marcha argenti quam ratione dicti monasterii Cistercii pro viginti annis preteritis petebatis satisfaceret, cum effectu quod in ipsorum abbatis et conventus magnum cedit preiudicium pariter et gravamen. Quocirca prefati domini nostri provisionis remedio pro parte dictorum abbatis et conventus humiliter implorato, Nos de ipsius domini nostri speciali et expresso mandato vive vocis articulo super hoc nobis facto, monicionis litteris supradictis cum toto earum effectu tenore presencium de speciali gracia tollimus et nullius deinceps esse volumus efficacie vel momenti, vobis et vestrum cuilibet de mandato et gratia predictis dicto tenore districtius inhibentes ne prefatos abbatem et conventum pro aut super marcha argenti predicti vel eius occasione seu causa de cetero nisi forte a prefato domino nostro vel nobis aut gentibus camere predicte super hoc de veritate plenius informatis habeatis expressius in mandatis impetere, molestare aut aliquovis modo vexare nullatenus presumatis.

In quorum testimonium presentes litteras fieri fecimus et sigilli nostri Cameriatus officii appensione muniri.

Datum Avinione die vicesima sexta mensis Julii anno a nativitate domini millesimo trecentesimo nonagesimo tercio, Pontificatus prefati domini pape Clementis septimi anno quintodecimo.

XXXVI

Nos Bartholomeus Bercheren bacalarius in decretis, custos sancte camere Lugdunensis, et Lugdunensi, Bisuntienensi, Viennensi, Tarentasiensi provinciis et in toto ducatu Sabaudie citra et ultra montes generalis nuncius et collector apostolicus censuum confitemur habuisse et recepisse a Reverendo patre et domino domino Ioanne abbate Cisterciensi Cabilonensis diocesis sancte Romane ecclesie immediate subiecte singulis annis die sancti Petri apostoli de mense Iunii unum obolum aurei pro annuo censu seu fructu [quem] camere apostolicae solvere tenetur. Et quia per cameram apostolicam nobis traditum fuerat quod dictus R.P. ratione sue ecclesie Cisterciensis anno quolibet tenebatur in una marcha argenti, ut constat per quandam bullam domini Gregorii noni hinc est quod dictus R.P dominus Iohannes abbas Cistercii die date presens in villa Divionis Lugdunensis diocesis nobis presentaverit quasdam licteras reverendissimi in Christo patris domini domini Francisci miseratione divina archiepiscopi Narbonnensis et camerarii domini nostri pape de tempore felicis recordationis domini Benedicti xiii, tunc in sua obientis vocati ubi declarat dictum monasterium non teneri camere apostolice de censu seu fructu annuo quolibet solvere nisi unum obolum aurei ut asserit dictus dominus camerarius in suis licteris quasdam bullas dicti domini Gregorii noni, ubi remittat dictam marcham argenti ad unum obolum aurei, quam copiam dicti camerarii pervidimus penes nos retinuimus ad faciendam fidem in camera apostolica, quos quidem obolos aurei recepimus a dicto R.P. domino abbate Cistercii de viginti tribus annis sumendis in festo predicti Petri apostoli proxime venturo, de qua quidem summa viginti trium obolorum aurei ipsum et suos quietamus et teneri quietos pronuntiamus erga cameram apostolicam.

Datum in villa Divionis Lugdunensis diocesis die decima septima mensis Martii anno domini milesimo quatercentesimo tricesimo sexto ante pascha, pontificatus sanctissimi domini nostri domini Eugenii divina providentia pape quarti anno ipsius septimo.

XXXVII

Serenissime ac illustrissime princeps domineque noster prestantissime, Humillima omnium nostrorum recommendatione cum devotione orationum suffragiis ac tocius obsequii promptitudine premissa, Quamquam apud clarissimos progenitores vestros Ordo vester Cisterciensis in tanta veneratione, recommendatione et devotione extiterit, ut multa preclara et magnifica in suis regnis et dominiis fundaverunt et regali munificentia dotaverunt eiusdem ordinis monasteria, Ipsius tamen vestri monasterii Cisterciensis non defuit memoria spiritualis. In quo Cisterciensi monasterio nonnulli eorumdem illustrissimorum predecessorum vestrorum personaliter per magna tempora fuerunt et magnificas inibi que usque hodie permanent domos et habitacula construxerunt. Inter que ille inclitissime memorie invictissimus et nominatissimus Rex Richardus predecessor vester propter singularem affectionem ingentem devotionem quas ad ipsum monasterium vestrum Cisterciense indefesse exercebat divinum cultum et personas religiosas in eo augere summe desiderans ecclesiam seu parrochiam suam de Scardebor cum omnibus pertinentiis suis in puram et perpetuam elemosinam eidem monasterio vestro Cisterciensi pie contulit in perpetuum possidendam. Quam elemosinam ne dum plurimi successores sed et diversi summi pontifices ac alii ecclesie prelati laudarunt confirmarunt et approbarunt. Et licet dolorosis et lugendis horum duorum Christianissimorum Francie et Anglie regnorum durantibus guerris prefatum monasterium vestrum Cisterciense fructus proventus et emolumenta dicte ecclesie seu parrochie non perceperat, nichilominus anniversaria missas orationes ceteraque suffragia pro remedio animarum predecessorum vestrorum ac pro incolumitate felicique et prospero vestre regie magestatis successu continuare die noctuque non cessavit nec cessat. Cum itaque serenissime ac illustrissime rex regalem magnificentiam deceat ecclesias et monasteria per suos progenitores clarissimos fundatas reddituatas et dotatas suis censibus redditibus et elemosinis non privare sed ipsos redditus census et elemosinas iuxta progenitorum suorum ultimam voluntatem solvere et adaugere, Proinde nos vestre regie celsitudinis supplices et assidui oratores et capellani in tocius humilitatis et reverentie spiritu eidem vestre regie magestatis celsitudini obnixe supplicamus quatenus dictum monasterium vestrum Cisterciense in realem et pacificam possessionem dicte ecclesie seu parrochie de Scardeburg, pertinentiarum eius ac aliorum censum reddituum et elemosinarum in regnis patriis et dominiis vestris eidem monasterio vestro debitorum reponere sibique reverentiam de omnibus et singulis predictis dare darique precipere dignemini. Procuratorem venerabilem in Christo patrem dominum Iohannem abbatem monasterii Morimundi sacre theologie eximium professorem ac dilectum nobis in Christo fratrem Egidium Noyen eiusdem monasterii vestri religiosum sacre theologie bachalarium formatum presencium exhibitorem ad memoratam vestre regie magestatis sublimitatem

presencialiter destinavimus, humiliter supplicantes quatinus ipsis benevolum prebere auditum exauditumque necnon fidem in dicendis adhibere indubiam dignetur sepedicta regia celsitudo vestra, quam ad pacem exaltacionem et tuicionem ecclesie sue sancte ac tocius populi Christiani dirigere et conservare dignetur filius Dei benedictus prout oramus incessanter.

Scriptum Cistercii die vicesima sexta mensis Maii Anno domini M° CCCC° XLV°

Vestre regie celsitudinis humiles et assidui oratores
frater Iohannes abbas totusque conventus monasterii Cistercii.

XXXVIII

Preclaro religionis viro domino Abbati Cistercii viri humiles et devoti Thomas Sage et Iohannes Nicholson Burgenses et Ballivi domini regis Anglie ville et portus sui de Scardebourg, Salutem in eo quem peperit uterus virginalis. Vestre reverende paternitati tenore presencium intimavimus quod dolenter referimus, quomodo nuper quedam lis et discordia inter Priorem et conventum de Bridlyngton se rectores ecclesie parrochie de Scardebourg iniuste, ut asseritur, pretendentes ex una parte, et nos et comburgenses nostros dicte ecclesie parrochianos ex altera parte, mote sunt et orte, videlicet, circa modum decimandi in predicta parrochia, pro et ex eo quod dicti Prior et conventus iniuste postulant a nobis ut pro iure suo alium modum decimandi quam in compositione inter predecessores vestros et nos quondam composita, speculatum est et declaratum. Unde nobis per legisperitos et alios fidedignos consilii nostri datum est intelligi, tam nos fore excomunicatos eis aliquas solvendo decimas, quam eos similiter esse excomunicatos de nobis aliquas decimas postulando seu percipiendo, pro eo, ut asseritur, [quod] non existunt nostri rectores legitimi. Qua de causa predicti Prior et conventus illustrissimo et potentissimo principi domino Edwardo regi nostro Anglie assidue laborant in presenti, quatenus de excellentia sua sibi placeat eis et successoribus suis predictam ecclesiam de Scardebourg cum suis iuribus et pertinentiis universis annectere, dare et corporaliter appropriare pro perpetuis temporibus successivis. Qua anneccione donacione sive corporali appropriatione concessis et habitis, postmodum, ut creditur, intendunt domino nostro pape propter consummationem eiusdem cum omni festinatione effectualiter laborare. Igitur vestram paternitatem tam propter exonerationem vestre versus Deum consciencie, quam pro nostro instanti casu, specialiusque pro eo ut nobis apparet quod rectoria ecclesie predicte cum suis iuribus et pertinentiis vobis de iure restat, humiliter in domino exhortamur quatenus dignemini propter iniuriam in hac parte vobis illatam circa premissa providere remedium salutare. Ita quod neque paternitas vestra neque nos aliquam ecclesie sentenciam incurramus, propter inordinatum modum decimandi : quia si sic, quod absit, evenire contigerit, nobis videtur vos fore causam huiusmodi sentenciam incurrendi. Miramur eciam ultra quod credi potest, quod non laboratis diligentius propter ecclesiam predictam, estimantes, ut credimus, quod minimi valoris existit, quare vobis de fidelitate ac honestate nostris certificamus, quod dicta ecclesia cum pertinentiis

tantum in anno restat in valore hiis diebus deductis omnibus expensis, quantum citra tempus memorie primitus unquam fuit. Et quia ut ex venerabilis patris abbatis Rievallis, vestri in tota provincia Eboracensi commissarii deputati, qui in premissis auxilium suum et laborem diligencius exhibet et favorem relacione didicimus, paternitati vestre nobilis Dux Burgundie talem gerit favorem, ac tantam fiduciam in vobis habet, quod id quod se pro vobis facere concuperitis, libenter perficit ubilibet in agendis, Et quodcumque prefatus Dux ab illustrissimo principe domino nostro domino Edwardo rege Anglie postulaverit, per quod nullum sibi preiudicium poterit generari in futurum, profecto et sine mora, ut credimus, efficacius obtinebit. Idcirco vestram paternitatem predictam exhortamur in visceribus Ihesu Christi, ut presentibus firmam adhibetis fiduciam, ita quod per providenciam vestram ac continuum et diligentem laborem, tam vobis quam nobis in salutem anime et corporis poterit imposterum evenire. Et vestram reverendam paternitatem diu conservet in prosperis clemencia salvatoris.

In quorum omnium et singulorum fidem ac testimonium sigilla nostra apposuimus Et quia sigilla nostra vobis, ut credimus, sunt incognita, Ideo sigillum ville nostre de Scaredbourg quod vobis est bene notum presentibus duximus apponendum, vicesima die Septembris anno domini secundum cursum et computacionem ecclesie Anglicane milesimo quadringentesimo septuagesimo tercio.

XXXIX

30 April, 1479: Letter of the abbot of Woburn to Cîteaux

Insuper quo ad ecclesiam de Scarburgh scripsit inclitissimus dominus rex noster bone memorie domino nostro Hymberto abbati nuper Cistercii litteram licentiatoriam pro se ipso domino domino Hymberto et successoribus suis, et illam litteram oportet vos rehabere cum evidenciis in registro vestro. Scribite dominis abbatibus provincie Eboracensis, quoniam ipsi habuerunt evidencias, nec nos habuimus nec habemus. Conceptu nostro per litteram illam serenissimi domini nostri regis poteritis bullam adquirere et committere execucionem bulle dominis abbatibus de Fontibus, de Stratford, de Furnesio et de Ryevalle, qui vicini sunt. Misimus enim copiam littere burgensium, quam nobis misistis, domino abbati de Fontibus ante nativitatem Christi, sed rursum non habemus. Ad hec que poterimus, parati semper erimus. Invenimus enim per secretarios domini nostri Regis, quod licencia erat concessa et Cistercio missa, et pro tunc domnus noster Hymbertus nuper defunctus mandavit ut non procederemus ultra in hac re. ut ex litteris eiusdem domini habemus.

XL

1484. Memorandum of the abbot of Woburn

Item fiat declaracio domino colendissimo Cistercii de laboribus abbatis Woburnie habitis pro ecclesia de Scarburgh ultra trecenta miliaria et non potuit habere evidencias ullas, et quod est securissimum pro illa materia adquirere bullam de curia Romana de possessione rehabenda.

XLI

In qua re, si ab inicio quando ab ordine iniuste sublata fuerat, bonam sollicitudinem et exactam priores patres nostri fecissent diligentiam, procul dubio illam recuperare potuissent. Nunc processu temporis decurrente, detentores eiusdem diutina possessione ac eciam *decreto totius parliamenti roborati,* videtur aut omnino ipsius recuperacio desperata vel saltem fore difficilius. Nichilominus tamen, anno elapso nostris impensis citacionem a Curia Romana sine date expiracione per doctorem Harington impetravimus, sed in executione hucusque dandam non posuimus. Causa dilacionis talis est. Per regni statuta, nullus ecclesiasticus vel religiosus in tali casu alium quemcumque ecclesiasticum sive religiosum in curia Romana prosequi potest sine optenta licencia Regia, pro qua impetranda nos cum alio coniuncto patre Strafordensi, coniunctis viribus labore tempore congruenti decrevimus. Aliud impedimentum est, et nobis non modicum in huiusmodi impetracione difficultatem ministrabit, videlicet, quod detentores dicte ecclesie canonici de Bridlington, ut securius eandem pro perpetuo possiderent, de proventibus eiusdem ecclesie fisco regio decem libras sterlingorum annuatim concesserunt, propter quam videlicet summam omnino fideliter persolvendam, si recuperata fuerit, oportet sufficientem securitatem nos providere .Huiusmodi securitate suscepta et licencia prosequendi causam in curia Romana impetrata, multi opinantur ecclesiam iusto titulo facilius recuperandam per decretum apostolicum. Aliud quoque impedimentum est quod illius ecclesie fructus et annualis valor multum valde diminuti sunt, adeo ut ad terciam partem emolumentorum eiusdem ab antiquo, racione hostilium incursionum et eciam de casu opidi et villanorum in presenti, non videtur excedere. Hanc vero rem ascribunt inhabitantes esse in causam quod iniuste Cisterciensis ordo de dicta ecclesia spoliatur. Unde non proficere possunt inhabitantes sed semper, ut asserunt, ad deteriora prolabuntur. Hec publice fatentur inhabitantes usque in hodiernum diem, asserentes se nunquam de huiusmodi incommodo resipiscere quousque dicta eccesia restaurata fuerit Cisterciensibus. Si per dominacionem vestram prefatus doctor Harington venerit, ut proposuit, versus Romam super hiis et modo et recuperacione eiusdem lacius vobiscum reserabit *(no 17).*

XLII

Memorial of John de Cirey, abbot of Cîteaux

Sicut patet per multas litteras patentes et authenticas gloriosi principis domini Richardi gloriosi regis Anglie etc., ipse motus ferventi devocione ad dominum Regem Regum, desiderans duplicare cultum curie celestis in terris exemplo sanctorum angelorum in celis, ut tandem particeps fieret regni celorum, piis desideriis affectabat participatione meritorum et suffragiorum Ordinis Cisterciensis, decrevitque plantare seu edificare aliquod fundamentum solidum et perpetuum in hoc florente membro sancte matris ecclesie, scilicet in Ordine Cisterciensi. Et inter cetera fundavit unum anniversarium perpetuum pro redemptione anime sue in toto Ordine Cisterciensi

celebrandum singulis annis in dicto Ordine feria tercia post dominicam de *Quasi modo,* pro cuius fundacione et perpetuacione dedit monasterio Cistercii ad usus expressos in cartis suis valde sollemnibus et magnificis ecclesiam de Scardeburgh cum omnibus decimis et iuribus ipsius prout hec omnia latius patent per cartas suas et ex tunc usque in presens fuit quolibet anno celebratum ipsa die cum possibili sollemnitate in monasterio Cistercii et indefectabiliter continuatur.

Ex tunc etiam monasterium Cistercii habuit pacificam possessionem dicte ecclesie de Scardeburgh cum omnibus suis iuribus prout evidenter constat per valde multas cartas sollemnes prefati domini Regis et aliorum, et etiam per hoc quod in dicta ecclesia de Scardeburgh inhumati fuerunt et sepulti multi religiosi Cistercii, rectores dicte ecclesie, et duravit res ista pacifice per multos annos donec et quousque suborte fuerunt gravissime questiones, guerre et divisiones inter duos reges Francie et Anglie, adeo ut se invicem inimicos reputarent. Idcirco non erat possibile Cisterciensem mittere quoscumque sive religiosos sive seculares ad regimen dicte ecclese de Scardeburgh, et sic per diuturnitatem temporis occasione dictarum guerrarum inter principes res venit ad desuetudinem, ita ut dicta ecclesie de Scardeburgh ad tempus fuerit commissa, sicut dicitur, quibusdam venerabilibus religiosis ordinis Canonicorum Sancti Augustini apud Bridelington, donec ut quousque divinitas miserias humanas sublevans aliam super his mittat disposicionem.

Et quia simplices religiosi ut sunt Cistercienses monachi in nemoribus situati non potuerunt necessaria super his facere diligencias usque in presens, saltem in effectum debitum sortiri potuerunt, suppliciter rogant regiam magestatem sua liberalitate et magnificentia dignetur oculo pietatis et regalis benignitatis causam istam respicere.

Providendo scilicet aut quod faciat restitui Cistercio dictam ecclesiam de Scardeburgh cum universis iuribus et pertinentiis ipsius secundum tenorem dictarum cartarum, et de arreragiis disponat regalis auctoritas ad beneplacitum suum.

Aut quod aliam ecclesiam loco illius regalis magnificentia Cistercio conferat seu donet perpetuo quemadmodum se facturum pollicitus fuit serenissimus dominus ...... pie memorie Rex, si non fuisset morte preventus.

Aut si auctoritas regia ad neutrum horum attendere velit, saltem assignet, decernat et iudicet quod ecclesia seu prioratus apud quem remanebit ipsa ecclesia de Scardebugh solvat perpetuo singulis annis monasterio Cistercii medietatem fructum dicte ecclesie vel aliam portionem iustam et rationabilem per auctoritatem regis taxandam pro fundacione et continuacione dicti anniversarii.

Aut faciat distribui aliquam rationabilem summam pecuniarum ad remedium redditus circa Cistercium pro fundacione et continuacione dicti anniversarii.

Aut certe si ad premissa attendere nolit, saltem declaret Cistercienses pro securitate constitutionum ipsorum non teneri amplius seu obligari ad celebrationem dicti anniversarii, et quod cum serenitate et securitate conscientie adnotacio dicti anniversarii potest deleri de libris et kalendariis Ordinis.

Et in veritate, salva domini pace, hinc facta fuit magna iniuria seu potius iniustitia non solum monasterio Cistercii aut residuo Ordini extra regnum Anglie, sed etiam ipsis monachis dicti Ordinis existentibus in regno Anglie, quia ex quo sunt membra et filii Cistercii, cum auferetur sine culpa Cisterciensium eorum propria hereditas, saltem conferri seu committi potius debuerat monachis Ordinis in ipso regno existentibus quam aliis personis quorumcumque aliorum Ordinum seu statuum tanquam successoribus nostris, quem habere debent filii in hereditate paterna.

Quanquam ex quo Cistercienses in nullo fuerunt culpabiles circa querimoniam originis seu progressus, difficillimum est videre qua ratione privari debuerint aut potuerint hereditate, iure et rebus ecclesie donata et concessa per illos qui tam donare et legare poterant, et que fuit confirmata pei summos pontifices, vicarios Christi, maxime autem eis reddi debuit a tempore quo pax terris reddita est inter christianissimos principes et regna ipsorum, quia non videtur rationabile quod pax firmata fuerit et teneat in rebus secularibus et non in rebus ecclesiasticis et spiritualibus.

Expeditum fuit hoc memoriale apud Cistercium die xiii[a] mensis Junii anno domini millesimo quingentesimo primo.

Die quintadecima mensis Junii anno domini millesimo quingentesimo primo date fuerunt domino Morimundi eunti gratia visitationis ad Angliam pro recuperacione ecclesie de Scardeburgh particule que secuntur :

Primo unum procuratorium ad recuperandam dictam ecclesiam si fuerit possibile. Item aliud procuratorium ad laborandum in dicta materia iuxta memoriale presens et sub condicionibus in isto memoriali comprehensis casu quo non potest absolute dictam ecclesiam recuperare, et minute horum procuratoriorum habentur in registro domini Cistercii.

Item littere ad dominum Regem ex parte abbatis et conventus.

Item tres littere ad tres abbates commissarios nostros in Anglia, ad quemlibet suam, videlicet de Fontibus, de Strafordia et de Graciis.

Item memoriale suprascriptum.

Item copia cartarum huiusmodi ecclesie in codice pergameneo sub sigillis ballivorum Divionensium.

Item postmodum seu die octavadecima eusdem mensis. Nos frater Iohannes Abbas Cistercii misimus ad abbatem de Morimundo particulas que secuntur :

Primo litteras originales domini Thome Sage et Iohannis Nicholson burgenses et Ballivi *(sic)* domini Regis Anglie ville et portus sui de Scardeburgh de data anni domini millesimi quadringentesimi septuagesimi septimi per quas scribunt domino Cistercii de recuperacione dicte ecclesie, et sunt sub tribus sigillis in cera rubea, quorum duo minores pendent in una, ... ad monstrandum quod dicta ecclesia de Scardeburgh pertinet monasterio Cistercii.

Item alias litteras baillivorum de Scardeburgh super materia precedenti, que incipit, *Christi fidelibus pateat*, etc de data anni domini M.CCC.X.

Item litteras multorum abbatum de bonis que fecit frater Jacobus monachus Cistercii, rector ecclesiae de Scardeburgh, que incipit *Anno domini milesimo CCC° octavo.*

Item alias litteras de eadem materia que incipiunt : *Noverint universi,* de data anno domini M.CCC.XIX.

Item alias litteras de eadem materia et incipiunt : *Universis pateat per presentes* et sunt de data anni domini M.CCC.XV.

Et hec mittuntur de novo sub infra(?) scripto ad dominum Morimundi, quia incautum est si contineantur in predicto codice pergameneo, sibi ut premissum est, manualiter tradito, ad docendum si opportunitas occurrat de pacifica possessione Cistercii de dicta ecclesia et pertinentiis suis.

Item alias multas pecias misimus ad abbatem Morimundi xx Junii anno milesimo quingentesimo primo.

Inprimis pro recuperacione ecclesie de Scardeburgh.
Diligencia facta pro Scardeburgh.

XLIII

Invictissimo et gloriosissimo principi et domino nostro Regi Anglorum. Vestre excellentissime ac Illustrissime regie maiestatis sublimitatem humillime supplicant frater Jacobus abbas monasterii beate Marie Cistercii totusque conventus eiusdem loci, Quod cum inclite recordationis Richardus illustris rex Anglie et bone memorie G. Eboracensis archiepiscopus frater eius in liberam, puram et perpetuam elemosinam concesserunt Deo et ecclesie beate Marie Cistercii ecclesiam de Scardebourg cum omnibus pertinentiis suis pro remedio [anime] patris sui, pro salute anime sue et matris et omnium antecessorum ac successorum suorum, Idem etiam fecerunt pissime recordationis eorum frater Iohannes dicti Richardi in regno successor, atque a multis summis pontificibus dicte ecclesie perpetua donatio confirmata fuerit, gavisique ea dicti abbas et conventus Cistercii per multos annos fuerint, nec aliquid in regem aut reginam fecerint aut peccaverint quasi illa privari mereantur. Vestra regalis pietas pro summi Dei sueque inteemerate genitricis, dicte domus Cisterii ac totius ordinis patrone, reverentia super hoc attendere dignetur, et dictam ecclesiam de Scardebourg eidem monasterio Cistercii restituere seu restitui facere. Consideramus : quod ipsius collatio non per unum solum, sed per plures pissime recordationis vestros antecesores facta et confirmata est, Quod non ad unius loci singularis commoditatem, sed ad totius nostri capituli generalis procurationem, ad quod innumere regulares persone singulis annis ex omnibus mundi partibus convenerint, ordinata est. Nec videtur salva omnium pace quod diuturnus aliorum usus, seu magis usurpatio, nobis preiudicate debeat, attentis presertim guerrarum impedimentis notoriis, cum talis usurpatio semper fuerit contra Cisterciensem voluntatem. Cumque a donatione dicte ecclesie in presens per universum nostrum ordinem aut maiorem partem ipsius ultra mille octingenta monasteria complectentem, et absque dubio in nostro monasterio Cistercii, annis singulis pro dicti gloriosissimi principis Richardi suorum predecessorum ac successorum Anglie regum [animabus] solemne non omisimus celebrare ratione dicte ecclesie et continuare anniversarium, ac si dicta ecclesia semper gavisi fuissemus, Attendat quesumus illustris regis pietas rationes premissas. Attendat nec parvifaciat Italos, Romanos, Grecos, Parthenopicos, Siculos, Sclavos, Lombardos, Bohemos, Ungaros,

Polonos, Dacos, Frisones, Francones, Gallos, Germanos, Hispanos, Portugallos, Britones, Scotos, Hibernicos, sed et ipsos suos Anglicos sub huius ordinis habitu Christo militari tam viros quam virgines, et generaliter quaslibet mundi nationes pro felicissimo statu solii et regni sui, pro generosissime persone sue regali prosperitate, pro regum et reginarum ac totius regie sobolis animarum salute occasione huius ecclesie de Scardebourg altissimo preces cum lacrymis ceterisque pie devotionis officiis indesinenter fundere. Attendat regiam maiestatem illustrissimamque dominam vestram reginam cum regali prosapia ordinis fraternitati merito ascriptas, cum generosissimi predecessores vestrique progenitores ratione dicte ecclesie et aliarum elemosinarum dicuntur magna pro parte fundatores Cistercii Attendat insuper et videat si quodcumque aliud donum huic comparandum invenerit. Quod si forsan in contrarium patria quelibet adducatur sanctio seu ordinatio, futurus omnium iudex et arbiter humanis opinionibus merito presentandus videtur : grandis enim eius oculus cuncta intuens, ad quem regius propheta cuncta censebat remittenda, cum diceret: *Vovete et reddite Domino Deo vestro terribili, et ei qui aufert spiritum principum, terribili apud reges terre.* Si quevis forte patria lex impedimento esset ei, profecto obsequium non parum impenderet aliam nobis assignationem faciendo. Et nos pro felici statu vestre regie maiestatis perpetuis temporibus altissimo exorabimus exorabuntque innumerabiles servi Dei gloriosissimum nomen vestrum super astra effectum.

Aut si regia celsitudo vestra dictam ecclesiam cum capellis [et] pertinentiis suis restituere noluerit, ipsa sua regali liberalitate, pietate et munificentia condonet nobis sive in regno suo aut (quod nobis eligibilius esset) in partibus nostris transmarinis aliquod dominium seu fundum vel redditum perpetuum eiusdem valoris, Aut tantam pecuniariam summam quanta sufficeret ad huiusmodi recompensam faciendam et redditum tanti valoris redimendum vel pro minori medietate illius, aut si omnino nullam nobis pro dicta ecclesia recompensam facere dignabitur, ut saltem pro securitate et serenitate conscientiarum nostrarum dignetur nos et totum ordinem absolvere et per regales litteras suas absolutos declarare a celebratione illius sollemnis anniversarii, quod annuatim sine interruptione [pro remedio] animarum generosissimi, devotissimi et liberalissimi Richardi regis necnon reverendissimi patris G. archiepiscopi Eboracensis, fratris dicti Richardi regis, progenitorumque filiorum ac successorum suorum a tempore collationis dicte ecclesie nobis, idest abbati et conventui Cistercii [celebratur], quod deleatur de kalendariis omnium monasteriorum ordinis in quibus scriptum et rotatum est.

Aut si regalis celsitudo noluerit nos a dicti anniversarii celebratione absolvere, saltem pro exoneratione conscientie sue, ne ob defectum bone fundationis contingat in posterum sanctam intentionem tam devotissimi regis Richardi frustrari effectu, det nobis aut annuum aut pecuniam sufficientem iuxta regalis liberalitatis et magnificentie decentiam, ut vel sic dictum anniversarium continuare teneamur eoque devotius et alacrius celebrare provocemur, et ex dicta recompensatione seu nova fundatione aliquos monachos nutrire et sustentare valeamus, multiplicatio enim divinorum obsequiorum multiplicationem requirit personarum regularium.

F. VANDENBROUCKE
Moine du Mont César

JALONS POUR UNE THÉOLOGIE DU MONACHISME

Ce titre est choisi à dessein. Il peut suggérer l'objectif limit des pages qui suivent. Nous n'entendons pas faire en effet une «théologie» de la vie monastique qui soit exhaustive. Mais seulement décrire certains aspects théologiques impliqués par cette forme de vie chrétienne, ceux qui se groupent autour de la notion ou plutôt de la réalité de l'*Ecclesia*, pérégrinante en son stade actuel et déjà glorieuse cependant en quelque manière dans son union à la destinée du Christ. C'est dire que nous laissons délibérément de côté, par exemple, ce qu'on a pu appeler «les fondements bibliques» du monachisme [1]. Il en va de même pour les conseils évangéliques et pour leur réalisation concrète dans la vie monastique [2]. Et pour les formes historiques que le monachisme a revêtues au cours d'une évolution longue déjà de dix-sept siècles, mettant l'accent sur tels ou tels aspects de la vie dans le Christ, successivement ou simultanément [3].

Cherchant donc à décrire, si faire se peut, la place du monachisme dans la vie ecclésiale, nous abordons un problème qui ne manque pas d'actualité. De nombreuses publications encore récentes ont

1. Voir à ce propos E. VON SEVERUS, O.S.B., *Zu den biblischen Grundlagen des Mönchtums,* dans *Geist und Leben* 26 (1953) p. 113-122.
2. Voir O. ROUSSEAU O.S.B., *Monachisme et vie religieuse,* Chevetogne, 1957.
3. Nous nous permettons de renvoyer ici à dom J. WINANDY, *La spiritualité bénédictine,* dans le recueil *La spiritualité catholique* (éd. J. GAUTIER, Paris, 1953) p. 13-36 ; et à notre *Moine dans l'Église du Christ,* Louvain, 1947.

mis à pied d'œuvre en effet des matériaux utiles, si bien qu'une synthèse peut être tentée déjà : c'est notre dessein, quoique les dimensions de cet article ne nous permettent pas de faire plus qu'une ébauche. Un exposé donnant toutes les justifications historiques et théologiques réclamerait un volume. Nous ne livrons ici en somme qu'un plan de travail, se présentant plus d'une fois comme le résumé des travaux d'autrui, avec l'espoir de poursuivre les directions amorcées en de prochains articles.

Le titre évoque d'emblée une autre ébauche, celle-ci beaucoup plus détaillée et dépassant considérablement les dimensions d'un essai : nous faisons allusion aux *Jalons pour une théologie du laïcat*, du P. Yves M.-J. Congar O. P. [4]. Certains lecteurs pressentiront en ce fait que nous voulons assimiler monachisme et laïcat, ou tout au moins établir un parallélisme étroit entre eux, le premier étant en quelque sorte inclus dans le second. C'est effectivement notre pensée, et nous rejoignons ainsi une préoccupation caractéristique des laïcs d'aujourd'hui : la découverte, ou plutôt la redécouverte de leur position et de leurs tâches dans l'Église [5].

Le P. Congar fait remarquer les facteurs multiples qui ont aidé les laïcs dans cette voie depuis moins d'un siècle : action catholique, mouvements divers (liturgique, biblique, missionnaire, social), découverte des exigences de l'engagement chrétien et de la spiritualité du mariage, «renouveau des études mystiques, succès du livre religieux, revalorisation de la sainteté vécue dans le monde... enfin, de la part des prêtres, un commencement très sérieux de conversion sur le chapitre du cléricalisme et des attitudes cléricales» [6]. Or, parmi les découvertes que font les laïcs à l'heure présente, figure en bonne place celle du monachisme. Celui-ci intéresse certains, car ils y voient, non plus une organisation sacerdotale, mais un genre de vie laïque — ce mot étant pris par opposition à «cléricale», voire à «sacerdotale» [7].

4. Coll. Unam sanctam, 23. — 2e éd., Paris, 1954.

5. Voir Congar, *op. cit.*, *Introduction:* «Le problème actuel d'une théologie du laïcat».

6. *Ibid.*, p. 8.

7. Qu'il soit entendu une fois pour toutes qu'en parlant ici du monachisme comme d'un genre de vie laïque, nous n'entendons pas nier l'existence des «religieux» et des «moines» dans l'Église, formant un groupe distinct à la fois des «laïcs» et des «clercs», selon la classification du Code de Droit canonique lui-même (livre II, *De personis*). Voir à ce propos Congar, *op. cit.*, p. 20-35.

De cette découverte, les signes se multiplient : qu'il suffise de rappeler la fondation de quelques monastères «décléricalisés», si l'on peut s'exprimer ainsi. Ces monastères présentent un style de vie communautaire plus simple que ceux du type traditionnel, à la fois dans le rituel liturgique, dans les milieux où les canditats se recrutent, dans les études et dans les modes d'apostolat. Par ailleurs, le régime des deux classes — moines de choeur et frères convers — qui caractérise les Ordres monastiques existants, heurte la mentalité moderne, sensible aux difficultés que cette situation provoque. Ces différences de niveau dans une communauté peuvent certes s'expliquer par le sacerdoce, entraînant des études, une culture, et même des occupations spéciales. Mais cette excuse est inopérante quand il s'agit de moniales : chez celles-ci, le sacerdoce ne peut entrer en ligne de compte, et il ne reste que le rang social et la culture, voire la fortune, pour justifier les classes. Or ce sont justement ces derniers critères de discrimination qui paraissent aujourd'hui de moins en moins acceptables, à la fois par contagion du marxisme et par redécouverte des exigences de l'Évangile lui-même. Lisant alors avec des yeux neufs la *Regula monasteriorum* de saint Benoît, beaucoup se rendent compte que le législateur d'Occident a voulu créer des communautés unes, où tout le monde est appelé en conseil et où les prêtres n'interviennent comme tels que pour les nécessités liturgiques, l'état de vie monastique gardant en toute hypothèse ses droits, et que la recherche de Dieu et la pratique des vertus monastiques demeurent l'objectif de tous, prêtres ou non. Que l'on en vienne alors à considérer aujourd'hui le monachisme comme un genre de vie religieuse essentiellement laïque, à déplorer la cléricalisation qui s'est introduite dans tous les Ordres monastiques, et même à tenter de-ci de-là le retour à la situation primitive, ne doit pas étonner dans ce contexte.

C'est précisément de cet état de choses que naît l'étude présente. Nous voudrions, non pas élaborer un plan de réforme de la vie ou des formes de vie monastique actuelles — ce qui ne serait pas sans prétention exagérée. Mais montrer d'abord quelle place le monachisme occupe dans l'Église ; puis à quel niveau il se situe dans sa structure hiérarchique ; et enfin ce qu'il représente pour le chrétien en marche vers le stade eschatologique de l'Église.

I. Monachisme et Église

Tension?

Le problème qui se présente au seuil de cet examen est celui des rapports du monachisme avec l'Église prise dans son ensemble. Une première chose à souligner à ce propos, c'est qu'au cours de l'histoire, il n'y eut de tension entre monachisme et Église qu'exceptionellement. C'était une thèse assez répandue parmi les historiens de l'antiquité chrétienne, il y a un demi-siècle, qu'au contraire il y eut conflit entre les deux, le monachisme reprochant à l'Église de s'être laissé séculariser et affirmant avec intransigeance que la vie chrétienne authentique est d'un autre ordre que ce qu'en avaient fait ses pasteurs. Il aurait été une protestation. Il aurait pris même le visage d'une secte [8]. Mais cette thèse, contredite aussitôt par les historiens catholiques, l'est aussi de plus en plus, depuis une vingtaine d'années, par des historiens non-catholiques, comme K. Heussi [9], O. Chadwick [10], W. Nigg [11]. Tout se passe certes comme si le monachisme, dans son essence telle que la dévoilent les origines, avait voulu rester délibérément étranger aux compromis avec le monde qui caractérisèrent certains des chefs de l'Église. Mais cela ne veut pas dire que les moines se dressèrent contre celle-ci. Ce sont, par vocation, des fidèles cherchant à vivre parfaitement l'Évangile. Les conflits qui s'inspirent de considérations temporelles, voire de mobiles politiques ou sociaux, leur sont étrangers au moins en principe, sinon en fait. Ils se situent sur un autre plan que celui des querelles partisanes.

Monastère — Église?

Les moines affirmèrent bien des fois que le monastère est en quelque sorte une Église. C'est la constatation qu'a faite le P. Basile Steidle dans son récent commentaire de la Règle de saint Be-

8. *Möuchtums zur Kirche*, dans *Geist und Leben* 30 (1957) p. 272-275.
9. *Der Ursprung des Mönchtums*, Tubingue, 1936, p. 184-185.
10. *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge, 1950, p. 181.
11. *Vom Geheimnis der Mönche*, Zurich-Stuttgart, 1953, p. 53.

noît [12] : «Le monastère est une Église en ce sens d'abord que le type de société qu'il cherche à réaliser n'est point telle ou telle association profane, mais simplement l'Église de Dieu décrite dans l'Écriture» [13]. De façon plus précise, «la nostalgie de l'Église du Christ idéale, sainte, pure, doit être exaucée dès ici-bas par l'abbaye bénédictine, autant que celle-ci en est capable» [14]. Que les anciens aient volontiers pensé ainsi, nombre de textes rassemblés par le P. B. Steidle et le P. E. von Severus en sont l'illustration. Dom Adalbert de Vogüé a analysé spécialement, dans ce vaste dossier, le *Liber patris nostri Orsiesii* [15] : cette catéchèse du premier successeur de saint Pacôme met en relief le caractère de *Koinônia* spirituelle que revêt le monastère. D'où de continuels rapprochements entre la communauté monastique et l'Église : comme celle-ci, elle est vigne de Dieu, peuple de Dieu, famille de Dieu, temple de Dieu. Son unique loi est l'Écriure, et ses pasteurs ont comme modèles le Christ et les apôtres. Le monastère réalise le type de la communauté de Jérusalem dans une intégrale mise en commun des biens et dans l'égalité de tous [16].

Dans le même ordre d'idées, saint Basile prolonge l'esprit du *Liber Orsiesii* : ses Règles appliquent au monastère le thème pauliniens du corps du Christ [17], sans faire pour autant du supérieur la «tête» de cette église. Mais cette dernière comparaison figure dans la *Regula Magistri* [18].

12. *Die Regel St. Benedikts. Eingeleitet, übersetzt und aus dem alten Mönchtum erklärt*, Beuron, 1952. Voir à ce propos les réflexions de A. DE VOGÜÉ O.S.B., *Le monastère, Église du Christ*, dans les *Commentationes in Regulam S. Benedicti* (Studia Anselmiana, 42), Rome, 1957, p. 25-46. L'article de E. VON SEVERUS O.S.B., *Das Monasterium als Kirche*, dans *Enkainia. Gesammelte Arbeiten zum 800jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria-Laach*, Düsseldorf, 1956, p. 230-248, est utile à consulter.

13. A. DE VOGÜÉ, *art. cit.*, p. 26.

14. B. STEIDLE, *op. cit.*, p. 50.

15. Dans les *Pachomiana latina*, éd. A. BOON O.S.B., Louvain, 1952, p. 109-147.

16. Voir A. DE VOGÜÉ, *art. cit.*, p. 28-36.

17. Voir notamment J. GRIBOMONT O.S.B., *Obéissance et évangile selon saint Basile le Grand*, dans *Vie Spirit. (Suppl.)* 6 (1952) p. 192-215 ; et A. DE VOGÜÉ, *art. cit.*, p. 36-37.

18. Notamment ch. 2, *P.L.* 88, col. 956 et 957, passages propres au Maître et absents de la Règle de saint Benoît. Cfr, sur la comparaison du monastère avec l'Église, ch. 11, col. 971-972 ; ch. 53, col. 1016. Voir A. DE VOGÜÉ, *art. cit.*, p. 37-40.

L'assimilation du monastère à l'Église n'est pas rigoureuse cependant. La grande différence qui les sépare reste le sacerdoce hiérarchique, le monachisme fondant l'autorité de l'Abbé sur d'autres bases : «la hiérarchie du *coenobium* sera laïque, afin de sauvegarder l'entière indépendance des moines à l'égard de toute charge extérieure à leur communauté, et l'esprit de concorde et d'humilité qui doit régner au sein de celle-ci» [19]. Le supérieur ne se situe donc pas dans la ligne hiérarchique de l'Église, mais dans une ligne charismatique. Il est homme de Dieu. Il est père spirituel. C'est la sainteté qui justifie son autorité, et non la désignation canonique ou la succession apostolique.

De cette différence qui oppose le plus le monastère à l'Église telle qu'elle existe par institution divine, résulte logiquement une précision utile : «le monastère n'est pas *une* Église particulière, mais plutôt la pointe et l'avant-garde de l'Église entière» [20]. Cette nuance doit être soigneusement retenue, sous peine de créer des confusions dont la moindre serait de considérer comme identité ce qui n'est qu'analogie. Cette manière de présenter le monastère respecte d'ailleurs, comme le remarque dom A. de Vogüé, les aspirations de la tradition érémitique, et évite une systématisation doctrinale qui n'a jamais été poussée par les auteurs monastiques anciens eux-mêmes [21].

Εἰκών *de l'Église*

Dans cette ligne, le monachisme apparaît comme une réalisation anticipée de l'Église eschatologique. Il est en quelque sorte son «icône», l'εἰκών de l'Église triomphante. Il en est comme une vision. «Le monachisme représente, au sein de l'Église, l'Église elle-même arrivée au terme de sa pérégrination terrestre ; il offre ici-bas l'image, imparfaite sans doute, mais l'image tout de même, de la Jérusalem d'en haut, de la Cité de paix où Dieu est devenu tout en tous. L'état d'abstraction où vit le moine par rapport aux *curae huius saeculi,* par rapport même aux oeuvres où se dépensent la sollicitude industrieuse de l'Église — *tamquam apis argumentosa* —, comment serait-il tolérable, s'il ne constituait précisément l'aboutissement vers lequel convergent, consciemment ou non, les efforts réunis de la com-

19. A. de Vogüé, *art. cit.*, p. 42.
20. *Ibid.*, p. 43.
21. C'est cette manière de présenter le rapport entre vie monastique et Église que nous avons proposée naguère en étudiant, dans *Le moine dans l'Église du Christ*, le monastère comme *Cité sainte*.

munauté humaine et de la société chrétienne ? La vie contemplative n'est pas de la terre : elle est le lot des élus introduits dans la béatitude et de ceux qui, dès ici-bas, ont franchi le seuil du royaume et «saisi» la vie éternelle. La mort au monde est comme un martyre : elle ouvre le ciel, elle y installe ses adeptes, et n'autorise plus de leur part qu'une activité purement spirituelle, celle des bienheureux reposant au sein de la Trinité, celle des saints martyrs de Dieu» [22].

Le terme de la pérégrination ecclésiale que représente le monachisme, c'est celui que l'Apocalypse met devant les yeux de tout fidèle : une cité en laquelle sont rois Dieu, le Christ et tous ceux qui y ont accès après avoir subi les épreuves du «martyre» chrétien. Dans cette cité, il n'y a plus de hiérarchie, sinon celle qu'établit la sainteté. La tâche des élus est la louange : c'est le «cantique nouveau» qui se résume dans un éternel *Amen, Alleluia.* Dans cette cité il n'y a plus ni douleurs, ni persécution, ni ces contingences que créent ici-bas les nécessités corporelles. La prière contemplative en est l'occupation primordiale. Il ne faut pas expliquer longuement que ce sont précisément ces aspects qui devinrent caractéristiques du monachisme authentique de tous les temps et de toutes les civilisations : solitude au désert loin du monde profane, vie angélique dans le célibat ou la virginité, ascèse afin de s'affranchir autant que possible des conditions matérielles, contemplation dans une prière de louange qui est *Opus Dei* en même temps que *pensum* du moine, et dans une oraison charismatique qui pourra devenir par grâce une anticipation du royaume de Dieu, ou tout au moins cette κατάστασις, ce *status orationis* où les anciens voyaient comme la réalisation de la consigne de l'Apôtre : *sine intermissione orate* [23].

22. J. MONCHANIN - H. LE SAUX, *Ermites du Saccidânanda. Un essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde,* Paris-Tournai, 1956 p. 12.

23. I Thess. 5, 17. Voir, sur ces aspects de la vie monastique, J. LECLERCQ, O.S.B., *La vie parfaite,* Turnhout, 1948 ; L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique,* Turnhout, 1950 ; Y. M.-J. CONGAR O.P., *Théologie du rôle de la religieuse dans l'Église,* dans *Vie Spirit. (Suppl.)* 13 (1959) 315-342. Pour découvrir *Comment priaient les Pères,* voir l'article de ce titre du P. I. HAUSHERR S.J., dans *Rev. Asc. Myst.* 32 (1956) 33-58, 284-296. Pour le *status orationis* auquel est appelé le moine, voir surtout CASSIEN, *Coll.,* X, 14. Sur l'hypothèse qui rattache le monachisme chrétien aux communautés juives «fuyant au désert pour y frayer la voie au Seigneur par l'étude et la pratique de la Loi», voir J. WINANDY O.S.B., *L'idée de fuite du monde dans la tradition monastique,* dans *Le message des moines à notre temps* [Boquen], Paris, 1958, p. 101 ; cf. J. DANIÉLOU, *La communauté de la Mer Morte,* dans *Études* 271 (1953) p. 371-372.

Plus ordinairement, le moine peut arriver déjà par la *lectio divina* à une profonde pénétration des Écritures et, de façon plus générale, de la Bonne Nouvelle que les Pères et la liturgie lui apportent. Cette pénétration est une sorte de «théologie», qui mériterait, en raison de son milieu normal d'éclosion, quoique non exclusif, l'appellation de «théologie monastique». Certes, ces mots désignent d'abord un état historique de la théologie chrétienne, celui qui fit le pont entre la théologie patristique et la théologie scolastique et dont l'apogée peut être situé au siècle de saint Bernard. Mais c'est aussi un effort, qui reste toujours ouvert, au moine de notre siècle comme à celui du XIIe ou de l'antiquité, un effort pour pénétrer intimement, en profondeur, la Parole de Dieu [24]. C'est «une forme spécifique, encore légitime, d'intelligence de la foi» [25], se distinguant de la théologie courante en ce qu'elle ne se sert pas de moyens profanes d'investigations (comme le recours à la philosophie, aux sciences exactes, ou à l'histoire). C'est une contemplation de la Parole de Dieu, se faisant en quelque sorte pour elle-même et sans prétendre obtenir les précisions, ni aboutir aux déductions, que les théologiens rompus aux techniques scientifiques ou scolastiques peuvent ambitionner. «La théologie monastique est, en quelque sorte, une théologie spirituelle qui complète la théologie spéculative : elle en est l'achèvement, l'épanouissement. Elle est ce surcroît, ce *sursum*, dans lequel la théologie spéculative tend à se dépasser elle-même pour devenir ce que saint Bernard nomme une connaissance intégrale de Dieu : *integre cognoscere*» [26].

C'est dire qu'il existe une culture qui, sans être spécifiquement monastique, s'épanouit naturellement dans les monastères, et dont le terme est normalement une sorte d'anticipation de la vision eschatologique. Et c'est en ce sens, qui ne désigne donc aucun état historique particulier de la théologie, qu'il est légitime de parler d'une «théologie

24. Voir surtout à ce propos J. Leclercq O.S.B., *Saint Bernard et la théologie monastique du XIIe siècle*, dans *Saint Bernard théologien*. Actes du Congrès de Dijon, 15-19 sept. 1953 (Analecta Sacri Ordinis Cisterc., t. 9, 1953, fasc. 3-4) p. 7-23. Voir aussi J. Leclerq O.S.B., *Y a-t-il une culture monastique?*, dans *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 8-14 apr. 1956, Spolète, 1957) p. 339-356.

25. J.-J. de Santo Tomas O.P., *De la patristique à la scolastique*, dans *Rev. thomiste* 58 (1958) p. 720.

26. J. Leclercq O.S.B., *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, p. 213.

monastique». Affirmer cette légitimité, ce n'est pas minimiser la valeur ni la tâche propre de la théologie tout court : une telle discipline scientifique ayant pour objet la Révélation est indispensable dans l'Église, et ceux qui s'y adonnent ont raison de faire appel à la philosophie et à l'histoire, voire aux sciences. Mais c'est précisément parce que la «théologie monastique» ne cherche pas à s'élaborer en s'aidant de la culture humaine ni en s'appuyant sur des sciences profanes en elles-mêmes, qu'elle apparaît comme une réalisation anticipée de la connaissance eschatologique des élus. Cette théologie ne reçoit donc sa valeur ni de la technique qu'elle mettrait en oeuvre, ni des résultats auxquels elle permetrait d'arriver, mais de sa signification : elle est une anticipation. Et comme telle elle représente dans l'Église un pressentiment de ce que celle-ci réalisera le jour où elle sera unanime dans la contemplation de Dieu.

La communauté monastique constitue, sur un autre plan encore, une ébauche de l'Église eschatologique : celui de la charité. *Cor unum et anima una* : l'union des frères autour du père spirituel, et à travers celui-ci autour du Christ, est une certaine réalisation de l'unanimité des élus autour du «trône de Dieu et de l'Agneau». Mais que l'on prenne garde : cette fusion n'est pas seulement le fruit d'un support mutuel courageux et même fervent. Tant qu'il y a «support», il y a effort et même lutte. L'idéal de la charité monastique est plus haut : c'est celui de frères vivant pleinement leur vocation et n'ayant pas de repos avant d'avoir dépassé ce stade pénible et d'avoir rejoint la conditions des élus, — dans la mesure où la fragilité humaine le permet. Réunie dans la louange divine et l'action de grâces, la communauté monastique devient le lieu où cette fusion de charité atteint son état le plus haut, car elle anticipe alors la phase terminale de l'Église dans sa tâche spécifique.

L'Eucharistie n'est pas à mettre exactement sur le même plan : la communion au Corps du Christ rappelle au moine sa condition terrestre : il y reçoit le *viaticum* du pèlerin qui monte vers le Christ. Toutefois, les parties contemplatives de la liturgie eucharistique — audition de la Parole de Dieu, louange méditative, action de grâces — sont bien dans l'esprit de l'*Opus Dei,* et l'idéal serait que, dans cet esprit, le sacrifice et la communion eucharistiques soient d'efficaces signes d'unanimité. A cet égard, la pratique des messes privées, légitime en elle-même et inattaquable du point de vue dogmatique, n'est pas sans créer parfois un malaise psychologique. Celui-ci semble particulierement ressenti dans les monastères où la prière se voit indivi-

dualisée à l'extrême au moment des messes privées [27]. C'est pourquoi la concélébration, perçue comme le remède normal depuis une dizaine d'années, a trouvé de chauds partisans dans les monastères [28]. C'est là aussi que, faute de pouvoir concélébrer, on cherche au moins à rendre à la messe conventuelle quoditienne sa signification vraie de messe de communion pour tous les membres non prêtres de la communauté. Et l'on entend déjà de-ci de-là exprimer le désir que les messes conventuelles soient du type des messes dites «communautaires», dont l'efficacité est reconnue pour créer l'unanimité de la prière autour de l'autel du Seigneur.

Or toutes ces aspirations ont, une fois de plus, une signification qui dépasse de loin la portée des mesures ou des aménagements qu'elles impliqueraient, sur le plan des rubriques, des habitudes, voire même de la théologie. Leur signification est à apprécier dans la ligne d'une communauté dont la vocation est de réaliser sur terre, comme elle le peut, la fusion d'amour des élus.

«Église» militante

En conséquence de ce qui vient d'être dit, le monastère se situe dans la ligne de la cause exemplaire et de la cause finale de l'Église. Est-ce à dire qu'il est étranger à l'ordre de l'efficience ? Le monastère peut-il vivre sa destinée en restant étranger aux problèmes d'apostolat et de soutien fraternel qui sont la vie même de l'Église militante ? En d'autres mots, la fusion de charité que le monastère réalise en son enceinte, et la «théologie» à laquelle ses membres ont accès déjà, sont-ils amour et contemplation en vase clos ? Ne sont-elles, pour s'inspirer d'une distinction proposée par le P. Congar, que moyens de communion *entre* membres de la cité monastique, indifférents à leur possibilité de créer une communion *avec* les autres humains ? [29].

27. Faut-il rappeler ici que cette appellation a été désapprouvée par le dernier acte de pastorale liturgique de Pie XII, l'*Instructio* de la S. C. des Rites du 3 sept. 1958 ?

28. Nous ne pouvons songer à donner ici la bibliographie immense de cette question. Nous avons eu l'occasion d'insister sur la concélébration comme moyen authentique de créer l'unanimité des prêtres autour de l'autel, et non l'assistance et la communion seulement à une messe : voir *La concélébration, acte liturgique communautaire,* dans *La Maison-Dieu* cah. 35 (1953) p. 48-55.

29. *Jalons...,* p. 465 sv.

Qu'il le veuille ou non, le monastère vit sous le régime de l'Église militante en croissance, qui subsistera jusqu'au moment d'arriver à «l'âge adulte du Christ». En ce régime tous les fidèles sont responsables à leur niveau et selon les moyens dont ils disposent par vocation, de la tâche apostolique de l'Église. A cette exigence générale, il n'y a pas d'exception [30]. La question devient alors la suivante : comment le monastère chrétien exerce-t-il son efficience apostolique dans le monde ? [31].

Que les moines eux-mêmes doivent entendre la Parole et recevoir les sacrements, surtout le Sacrement par excellence qui est l'Eucharistie, est un signe que leur communauté est en marche, qu'elle se bâtit encore. Or c'est dans cette ligne précisément qu'il faut comprendre avant tout la fonction apostolique du monastère. Dans la mesure où sa vie liturgique consiste à entendre la Parole et à participer à la Table du Seigneur, elle est un témoignage : de foi, d'espérance, et d'amour. Elle est aussi un signe, dans la mesure où elle partage la louange éternelle : de l'avènement réalisé au milieu de la communauté monastique par la Verité et la Vie de Dieu. Dès lors une communauté s'imprégnant de la Parole de Dieu, se nourrissant du Pain de Dieu, et vivant déjà la louange eschatologique, soulève dans l'âme des autres chrétiens à la fois le sens de leur condition pèlerine et celui de leur vocation eschatologique.

C'est de ce point de vue qu'il faut juger les hôtelleries monastiques. Elles sont des lieux de rencontre entre fidèles et moines ; ces derniers y partagent leurs fruits spirituels avec leurs frères dans le Christ non engagés dans la milice monastique. Est-ce par hasard que la Règle bénédictine, faisant écho d'ailleurs à une tradition déjà ancienne, n'a prévu, comme institution d'apostolat monastique, que l'hôtellerie ? [32]. C'est aussi dans ce sens qu'il faut apprécier à sa juste valeur cette zone d'influence des monastères que sont leurs Tiers-Ordres (ou oblatures séculières). Ces confréries ne sont pas uniquement des associations de pieuses gens dans le monde ; elles prolongent la vocation propre du monastère.

Est-ce à dire que le monastère ne dispose pas d'autres moyens d'action ? Loin de là. En résumé, et non sans schématiser quelque

30. *Ibid.*, ch. 8.
31. Voir dans *Le moine dans l'Eglise du Christ*, IIe partie, les justifications historiques de ce qui sera dit, quoique sous une autre forme, en ce qui suit.
32. *Reg. S. Bened.*, c. 53.

peu, on peut en considérer l'exercice en deux directions opposées. Il y a d'abord l'action directe : mais celle-ci ne peut qu'être exceptionnelle, dans la vie du moine comme dans celle du monastère, leur vocation propre ayant le pas sur tout «ministère». Il y a surtout, dans une direction qui renonce au contraire à l'efficience visible, l'action secrète de la vie sainte du moine et du monastère. Leur vie incarne en quelque sorte la vie du Christ dans l'humanité, par la pénitence, par les mérites, par l'intercession pressante que suppose à chaque page le psautier et le missel qui sont la trame de leur vie liturgique. Ainsi recule le royaume de Satan et s'accomplit l'avènement de celui de Dieu, même sans que les moines en aient formulé expressément l'«intention».

Mais une distinction s'impose ici. En tous ces moyens d'actions qui viennent d'être énumérés, qu'y a-t-il qui relève proprement du sacerdoce ? Et inversément, qu'y a-t-il qui relève de la condition ordinaire du fidèle baptisé et confirmé ? La réponse est claire : tant que le moine ne donne pas l'absolution sacramentelle aux fidèles qui s'adressent à lui, ne célèbre pas pour eux ou au milieu d'eux l'Eucharistie, et de manière plus générale tant qu'il n'administre pas les sacrements et ne pose pas d'actes pastoraux qui supposent la «juridiction» qui est donnée normalement aux seuls clercs, il ne fait rien qui ne soit accessible de soi à tout fidèle baptisé et confirmé. S'il donne aux autres quelque chose de ce que sa vie eschatologique lui a donné de pénétrer dans la Parole de Dieu et de réaliser dans l'unanimité en Dieu, il le fait surtout sur le plan invisible de la prière, des mérites, de la pénitence. Or cela, il le fait, non comme prêtre, mais comme baptisé et confirmé. N'agissant que par et dans l'union à la Croix et à la Pâque du Christ, le moine, même non prêtre, mène une vie toute entière rédemptrice, ou plutôt co-rédemptrice.

Il est permis, en concluant cet examen rapide de la place du monachisme dans le mystère ecclésial, de souligner comment le moine, par sa vocation de chrétien, est appelé à rejoindre la destinée du Christ. Le Christ ressuscité est son modèle à suivre en tout : l'aspect eschatologique de la vie du moine signifie qu'il cherche à en reproduire les traits. Et si le Christ l'invite à le suivre jusqu'à la Croix, ce n'est que provisoirement, en attendant d'arriver au triomphe de Pâques et d'y amener l'Église entière, en dépassant la perspective de sa seule personne. C'est dans la mesure où le monastère convie ses

membres à une étroite union de destinée avec le Christ crucifié et ressuscité, qu'il s'identifie avec l'Église, qui est militante avant d'être glorieuse.

En d'autres mots, c'est en tant que le moine vit le mystère pascal, non seulement au cours du cycle liturgique annuel, mais dans l'intime de sa psychologie, qu'il réalise sa vraie destinée, qui est d'être, dans l'Église, membre d'une cité à la fois rédemptrice et bientôt rachetée en plénitude.

Mais le fait d'être membre d'une cité racheté limite aussitôt l'identification avec le Christ, qui n'a pas été racheté. Peut-être serait-il préférable de considérer Marie comme le modèle de la vie monastique : en elle, le sacerdoce au sens «hiérarchique» du mot n'intervient pas. Et elle fut la première et la plus parfaite parmi les rachetés, vivant par là-même dans une plénitude eschatologique dont l'Assomption fut l'aboutissement logique. En même temps, elle prit part, à un niveau inégalé, à la rédemption accomplie par le Christ. En tout cela, le mystère qui s'accomplit dans la destinée du moine ressemble plus à celui de Marie qu'à celui du Christ.

II. Monachisme et structure ecclésiale

Hiérarchie

Une seconde question se pose maintenant. Elle a d'ailleurs été effleurée dans les pages précédentes, lorsque nous avons posé la question de savoir en quoi les moyens d'actions du moine relèvent du sacerdoce. Cette nouvelle question est celle des rapports entre monachisme et structure ecclésiale. Le problème est d'importance, car l'Église est constituée par une hiérarchie dont tous ses membres font partie, et non seulement les membres clercs. Cette hiérarchie est établie par les trois sacrements qui «impriment» dans l'âme un «caractère indélébile», — pour utiliser les expressions devenues traditionnelles depuis un millénaire et demi. Ce sont les sacrements qui, d'après les textes du Rituel et du Pontifical, accordent à l'âme un don particulier de l'Esprit. Celui-ci rend le baptisé *templum Dei vivi*. Il habilite le confirmé pour l'édification de l'Église, en lui permettant de devenir le héraut et le «martyr» de l'Évangile. Il rend enfin l'ordonné responsable lui aussi de la prédication de l'Évangile, quoique à un titre spécial, et lui accorde en outre des pouvoirs d'ordre qui, au moins pour le sacerdoce et l'épiscopat, sont

irréductibles aux pouvoirs liturgiques et sacramentels des autres fidèles [33].

Les moines ne sont pas étrangers à cette structure. Ils s'y insèrent inévitablement, comme membres d'une Église militante dont la loi est la mission pastorale confiée par le Christ à ses Apôtres et à leurs successeurs et collaborateurs, mission qui établit et fonde son caractère hiérarchique [34]. Mais le genre de vie que les moines adoptent n'est pas clérical ; c'est celui des laïcs, quoiqu'il se distingue de la manière ordinaire de vivre de ceux-ci [35]. En d'autres mots, les moines s'insèrent dans la hirérarchie ecclésiale, mais selon un mode qui leur est propre.

Baptême, confirmation et profession

A la base de cette insertion, le baptême est le sacrement par lequel s'accomplit l'entrée dans le peuple de Dieu qu'est l'Église [36]. La confirmation est le sceau de l'initiation chrétienne [37]. Or l'Église attache à la réception par les moines de ces deux sacrements, préalablement à toute admission dans un noviciat religieux, une importance qui est supposée par le Code de Droit Canon [38].

Le mode de vie nouveau qu'embrassent les moines (comme d'ailleurs tous les religieux, qui rejoignent les moines en ce point), se traduit dans l'acte de la profession. Or celle-ci a été comprise, ainsi qu'en témoignent un certain nombre de textes de l'ancien monachisme, comme un «second baptême». «Son historien le plus récent, et le plus pénétrant, a montré qu'il [ce thème] débute en saint Jérôme, avec cette signification : si la vie monastique est un second baptême, c'est parce qu'elle est un baptême de sang, autrement dit un martyre volontaire ; elle est un renouvellement du renoncement

33. Voir à ce propos *Esprit Saint et structure ecclésiale selon la liturgie*, dans *Questions Liturgiques et Paroissiales* 39 (1958) p. 115-131.

34. Sur les fondaments bibliques de la hiérarchie, voir E. von Severus O.S.B., *Die christliche Stände in der Ordnung der Heilsökonomie*, dans *Geist und Leben* 27 (1954) 406-418.

35. Cfr. U. Ranke-Heinemann, *art. cit.*, p. 280.

36. *Ibid.*, p. 276.

37. Il est difficile d'entrer ici dans la question du sens de la confirmation. Voir au moins A.-G. Martimort, *La confirmation*, dans *Communion solennelle et profession de foi* (coll. Lex Orandi, 14. — Paris, 1952) p. 159-201 ; et *Esprit Saint et structure ecclésiale selon la liturgie*, art. cit., p. 120-123.

38. Cfr. *C.J.C.*, can. 544 § 1.

à Satan, et ses austérités donnent le moyen de le réaliser. Or tous ces éléments — et eux seuls — se retrouvent dans la tradition monastique. Au moyen âge, avance dom Dekkers, «on n'avait plus conscience que, dans la théologie ancienne, «second baptême» désigna le martyre ou, par extension, toute sorte de pénitence». Aux premiers siècles on soulignait, dans le baptême, l'*opus operantis* ; on comparait le *propositum* monastique au baptême non sur le plan de l'efficacité surnaturelle, mais sur le plan moral ; la profession était comme un second degré, celui d'une renonciation plus totale ; mais elle supposait le premier, elle n'y suppléait pas. Or c'est exactement cette conception qu'a conservée le moyen âge monastique. Le problème de l'efficacité de la profession, pour ainsi dire, *ex opere operato,* ne s'est posé que dans la scolastique, et il soulève de réelles difficultés» [39].

Cet aspect de la profession, qui est donc «comme un second degré» du baptême, celui «d'une renonciation plus totale», et qui était désigné originellement par l'appelation de «second baptême», ne nous paraît cependant que l'une des faces de l'engagement monastique, la face négative. Comme le baptême, et plus encore la confirmation, la profession est à comprendre surtout positivement comme un «second degré» dans cet engagement.

Par celui-ci, le moine dépasse en effet la phase militante de l'Église, et partage déjà, comme il a été dit plus haut, la vie eschatologique de l'Église. En d'autres mots, la profession met aussi l'accent sur la résurrection dans le Christ, comme le baptême qui est «plongée dans sa mort» certes, mais surtout participation à sa Résurrection. La condition pèlerine du moine ne peut être dépassée que dans la souffrance et la «mort». Mais au terme de ce passage il y a l'épanouissement pascal d'une vie unie à la destinée ressuscitée et glorieuse du Christ. De ce point de vue, certains rituels de la profession monastique, ceux qui mettent en relief la profession comme «mort» du moine (drap mortuaire, glas, cierges), semblent méconnaître un autre caractère spécifique de la profession, celui d'être une résurrection.

39. J. LECLERCQ O.S.B., *Une doctrine de la vie monastique dans l'école du Bec,* dans *Spicilegium Beccense,* I (Congrès International du IXe Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, Le Bec-Hellouin-Paris, 1959), p. 487. La citation de dom E. DEKKERS est prise à son étude *Profession-second baptême. Qu'a voulu dire saint Jérôme?,* dans *Histor. Jahrbuch* 77 (1958) p. 91-97. Voir sur les difficultés de cette analogie dans la scolastique, *Le moine dans l'Eglise du Christ,* ch. 4 ; ou bien *Vie Spirit.* 76 (1947) p. 250-263.

La même ligne de pensée permet de considérer la vie monastique comme une «vie dans l'Esprit» épanouie eschatologiquement, portant à leur plénitude les fruits de vie dans l'Esprit, et spécialement le témoignage chrétien inauguré au jour de la confirmation, comme débuta celui des Apôtres au jour de la Pentecôte : la vie du moine prend ainsi la physionomie d'un «martyre» qui, compte tenu du mode propre de vie chrétienne qu'est le monachisme, rejoint et prolonge celui des Apôtres.

Les fonctions ecclésiales du baptisé et du confirmé

Des précisions semblables s'imposent au moment d'examiner la part que prend le moine à chacune des fonctions de l'Église auxquelles tout fidèle accède par le baptême et par la confirmation : sacerdotale, royale et prophétique. Vivant une vie dont le caractère est d'être à la pointe eschatologique de l'Église, le moine exerce ces fonctions tantôt comme tout fidèle, tantôt en s'en séparant. Or, s'inspirant des textes du Nouveau Testament, le P. Congar a fait remarquer qu'on peut distinguer dans la fonction «apostolique» de l'Église prise en général, «une mission juridique et hiérarchique, comportant des pouvoirs sur les moyens ecclésiaux de grâce», mission *ex officio* ; et celle qui résulte d'«un envoi par le Saint-Esprit sur la base de la ferveur personnelle et des dons spirituels personnellement reçus et intériorisés», mission *ex spiritu* [40]. Cette distinction peut aider à voir clair dans le problème qui nous occupe : l'exercice par le moine des fonctions énumérées plus haut se situe en effet dans la mission *ex spiritu* plutôt que dans la mission *ex officio*. Ceci fut particulièrement le cas aux origines du monachisme, où l'exercice de l'autorité et les aspects juridiques des rapports entre moines, entre monastères et avec le monde, étaient commandés par l'effusion charismatique de l'Esprit et non par une mission canonique et hiérarchique.

A l'heure présente, il est devenu assez difficile de parler clairement de l'autorité et des rapports entre les membres divers des Ordres religieux, au moins en ce qui regarde les branches masculines, le sacerdoce s'y étant généralisé et ayant entraîné un dédoublement *ex officio* de missions qui primitivement n'existaient que *ex spiritu*. Le cas des moniales est éclairant ici encore : il n'est pas question chez elles du pouvoir d'ordre lié au sacerdoce et à ses degrés, ni, dans

40. *Jalons...*, ch. 8, p. 492-498.

l'exercice de l'autorité, du pouvoir de juridiction : ne leur restent que des pouvoirs liés aux fonctions ecclésiales accessibles à tout laïc baptisé et confirmé, quoique selon le mode propre à la vie monastique, et une autorité de caractère «dominatif» et non «juridictionnel» [41].

Fonction sacerdotale

Ces diverses précisions permettent d'étudier maintenant les fonctions sacerdotale, prophétique, et royale du laïc baptisé et confirmé, et d'examiner en quoi elles sont celles du moine [42]. L'exercice de la fonction sacerdotale de l'Église, d'abord, prend dans la vie du laïc une série d'aspects divers qu'il nous faut énumérer et examiner de près [43]. Aucun de ces aspects, ou peu s'en faut, n'est exclu en principe, quoique certaines de leurs virtualités puissent n'être que rarement ou pas du tout en exercice dans le mode de vie propre du moine.

Le sacerdoce de tout fidèle est le «sacerdoce saint» qui lui permet «d'offrir à Dieu des sacrifices spirituels, agréables à Dieu, par Jésus-Christ» [44]. Selon la définition que donne saint Thomas en parlant des caractères sacramentels, ce sacerdoce est *participatio sacerdotii Christi* [45], et il donne au fidèle des *potentiae ad ea quae sunt divini cultus* [46].

Or le culte auquel le fidèle a accès est d'abord le *culte intérieur* : celui des vertus théologales et celui de toute la vie, désormais consacrée entièrement et donc «sainte». C'est cette liturgie spirituelle que conseille l'épître aux Romains : «Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte,

41. Cfr. *C.J.C.*, can. 118 : seuls les clercs — *soli clerici* — peuvent obtenir le pouvoir d'ordre ou celui de juridiction. Ce canon empêche désormais que se reproduisent les cas — il y en eut dans le passé — de «juridiction» entre les mains d'abbesses ou d'autres supérieures religieuses.

42. Sur les laïcs et leur part en chacune de ces fonctions de l'Église, voir les exposés du P. CONGAR, *Jalons...*, ch. 4-6. Nous lui devons certains aperçus féconds, et tenons à l'en remercier.

43. *Jalons...*, ch. 4 B, «La part des laïcs dans la fonction sacerdotale de l'Église», p. 246-313. Voir aussi, pour éclairer le sacerdoce des fidèles par une théologie biblique du sacerdoce chrétien en général, les pages du P. Y. CONGAR, *L'Evangile, le sacerdoce aaronique et les sacerdoces païens*, dans *Evangéliser* 13 (1959) p. 288-304.

44. Cfr. I Petr. 2, 5.

45. *S. Théol.*, IIIa, q. 63, a. 3 et 5.

46. *Ibid.*, art. 4 et 6.

agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre» [47]. Ce culte intérieur est en un mot celui de la sainteté. Il implique toujours une «mortification», qui peut devenir à la limite le martyre et qui se traduit ordinairement dans l'exercice des devoirs d'état et des responsabilités de chacun. Il implique aussi une certaine entrée dans le Royaume de Dieu, qui n'atteindra sa perfection que dans la phase glorieuse de la vie ecclésiale, et dont la vie mystique est ici-bas l'avant-goût.

Il saute aux yeux que, parmi les fidèles baptisés et confirmés, les moines, répondant par grâce à l'appel du Christ, entreprennent précisément de mener cette vie entièrement consacrée, sans compromis avec le «monde», et tendent à réaliser dès lors le culte intérieur de la sainteté dans une mesure qui, en principe au moins, est sans mesure. La consécration monastique, par son entièreté que ne tempèrent que les contingences humaines inévitables, donne au culte intérieur de la sainteté une physonomie d'anticipation *in spiritu*, et même de plénitude mystique, qui se présente aux yeux des fidèles comme le terme de la pérégrination terrestre de l'Église.

En d'autres mots, toute la vie du moine est un culte : cet aspect n'avait pas échappé aux anciens, et même il fut perçu comme le propre du moine plus rapidement que le culte proprement liturgique. Et les fidèles restèrent longtemps convaincus que toute la vie du moine est un *opus Dei* [48].

Le sacerdoce des fidèles comporte aussi un *culte extérieur*, et c'est ce que les législateurs monastiques, depuis saint Pacôme et saint Basile, ont commencé très vite à considérer comme indispensable et à réglementer [49]. La forme la plus ordinaire de ce culte est la prière publique et officielle de l'Église. Il importe ici de rappeler, avec tous les historiens de l'office divin, que celui-ci, tel qu'il se présente aujourd'hui, est le fruit d'un processus de «cléricalisation» qui s'est effectué au moyen âge et qui est arrivé aux formes présentes vers le XIIIe siècle. Avant cette date néanmoins, dès le Ve siècle, l'office divin avait reçu déjà des compléments et des surcharges, et ses «heures» s'étaient multipliées par le fait des milieux monastiques et du clergé des basiliques romaines. Aux premiers siècles du christianis-

47. Rom. 12, 1.
48. Sur ces questions, voir E. DEKKERS O.S.B., *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*, dans *La Maison-Dieu* cah. 51 (1957) p. 33-54.
49. Cfr. *Ibid.*

me par contre les prières se faisaient au foyer et leurs moments étaient relativement peu nombreux : la règle assez générale était de prier le matin et le soir, de se réunir parfois pour des veillées, et en certains endroits de dire trois fois par jour le *Pater*. Les prières du matin et du soir étaient brèves : les deux psaumes types en étaient les psaumes 62 (à cause des mots *Ad te de luce vigilo*) et 140 (pour son allusion au *sacrificium vespertinum*). Ces détails révèlent que l'office divin, avant d'être codifié comme il l'est actuellement, était bien une prière de laïcs, et qu'il n'était pas nécessaire qu'il reçut une réglementation rigide de la part de l'autorité ecclésiastique, jusque dans les détails des rubriques, pour être prière liturgique de la communauté [50].

Que la législation écclésiastique ait introduit des précisions et exigé une approbation expresse des livres pour que cette prière soit «liturgique», n'empêche pas que le culte public de la communauté chrétienne («officiel» ou non) soit en lui-même une oeuvre ouverte à tout fidèle. La «cléricalisation» de l'office est en somme le troisième stade d'une évolution qui est partie de la prière des laïcs et qui fut redevable ultérieurement, dans une très large mesure, des apports proprement monastiques du haut moyen âge. Mais même en ce stade monastique intermédiaire, c'était encore une prière laïque, en ce sens qu'elle n'impliquait ni que des clercs y assistent obligatoirement, ni surtout qu'elle leur soit réservée. Certains textes de conciles demandant la présidence d'un clerc sont très révélateurs de cet esprit [51]. Le fait que le sacerdoce se soit généralisé dans les monastères depuis le IXe et le Xe siècle, et le fait que l'Église ait rendu obligatoire l'office pour les clercs *in maioribus*, ne change rien à la situation primitive ni à l'esprit qui l'animait. Il existe d'ailleurs, de cet esprit, un vestige qui mérite d'être retenu avec soin : l'office divin est obligatoire pour le profès solennel d'un Ordre qui a *l'obligatio chori*, même avant qu'il ait reçu le sous-diaconat [52]. Mais cette obligation *ex officio*, contractée au moment de la profes-

50. Parmi les études récentes sur ce sujet, voir B. LUYKX O. Praem., *Prière de l'Église et participation active*, dans *Questions Liturgiques et Paroissiales* 40 (1959) p. 271-288. Du point de vue historique, voir M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, t. II, Milan, 1946.

51. Ainsi un synode de Tolède, réuni vers 400, qui, au canon 9, s'insurge contre l'usage de célébrer le *Lucernarium* sans évêque ni prêtre ni diacre (MANSI, III, 1000). Cfr. B. LUYKX O Praem., *L'influence des moines sur l'office paroissial*, dans *La Maison-Dieu* cah. 51 (1958) p. 55-81.

52. Voir *C.J.C.*, can. 610 § 3.

sion ne minimise pas la qualité de prière *in spiritu* que revêt primitivement l'office.

Ce qui distingue l'office divin tel qu'il est devenu sous l'influence des monastères, c'est qu'il encadre très étroitement toute la journée du moine. A la limite, l'office monastique est devenu une *laus perennis,* en ces monastères qui, au moyen âge, ont organisé un «roulement» des moines pour assurer une présence ininterrompue au choeur. Sans en venir là, les monastères, d'abord basilicaux puis bénédictins, ont accepté un office divin, qui, par son rythme même, régulier et fréquent, rappelle constamment la vocation du moine à la louange eschatologique. Quoique laïc par ses origines, l'office divin a revêtu ainsi un type propre que ses surcharges, et bientôt le latin qui n'était plus la langue du peuple, ont rendu inaccessible à la majorité des fidèles non moines. C'est ainsi qu'en fait l'office divin monastique est plus près de l'office clérical que de la prière des laïcs dans l'Église primitive. Plus exactement, l'office clérical a subi fortement l'influence des surcharges et des formes nées dans les monastères.

Le culte extérieur auquel le moine est habilité ne se borne pas à l'office divin. Il faut y ajouter toute la vie sacramentelle, mais ici la distinction entre le moine et le laïc baptisé et confirmé est moins accusée que pour l'office divin dans son état actuel. La participation du moine à la pénitence et à l'Eucharistie est de même nature que pour le laïc ; mais dans le monastère, dans le *cœnobium,* cette participation revêt un caractère communautaire exigeant : l'Eucharistie est communion entre frères vivant ensemble en même temps qu'avec le Christ, et la pénitence réintègre dans leur communauté celui qu'avait excommunié le péché, le péché de volonté propre surtout qui est à l'origine des fautes les plus nettes contre la vocation monastique. C'est ainsi qu'il faut apprécier encore l'*absolutio generalis* donnée par le supérieur religieux pour les manquements extérieurs à la Règle et aux Constitutions [53].

Quant aux autres possibilités sacramentelles, elles sont, ou bien les mêmes pour les moines et les autres fidèles (onction des malades par exemple), ou bien exclues à priori (mariage). La réception de l'ordre forme un cas spécial qui sera traité plus bas, comme introduisant dans un autre sacerdoce que le sacerdoce général des fidèles.

Reste la confirmation, requise du fidèle qui entre dans la vie monastique. Ce qui a été dit plus haut du témoignage s'applique ici.

53. *Rituel* (éd. 1952), tit. IV, cap. 6.

Ce témoignage est à la limite le «martyre», le sacrifice de la vie. On comprend alors que la vie monastique comme telle, «second baptême» en tant que renonciation plus totale et entrée plus entière dans le Royaume de Dieu que le baptême, devient du même coup, comme martyre, un témoignage qui est celui de toute la vie consacrée. Celle-ci est déjà culte intérieur ; mais comme témoignage elle est encore culte extérieur, *confessio fidei* réclamant la force de l'Esprit.

Fonction prophétique

Ces dernières précisions aident à situer exactement dans la vie du moine cette seconde fonction du laïc [54]. Le moine ne fait pas exception : il est appelé à enseigner, à prêcher sa foi comme tout autre fidèle. Mais il le fait dans la même ligne que le témoignage qu'il donne par sa vie consacrée. Par sa qualité de confirmé et par sa vocation propre le moine mène une vie qui est toute entière une «annonce prophétique» du Royaume arrivant en lui. En d'autres mots, toute sa vie est une prédication, et quand il lui arrive de prêcher (au sens usuel du mot), ou d'édifier (dans le sens paulinien), — comme c'est le cas normal dans l'hôtellerie monastique —, ou encore d'écrire pour répandre la Parole de Dieu, c'est chaque fois exercer la même fonction prophétique. Mais le moine le fait, ou devrait le faire, *ex spiritu*, comme fruit de sa ferveur personnelle, des dons spirituels dont il est gratifié, et non *ex oficio* (sinon dans les cas où la «juridiction» est requise pour qu'il apporte la Parole à autrui). C'est encore moins l'exercice d'une autorité personnelle d'enseignement : le moine n'est prophète que s'il apporte le reflet de son contact avec Dieu, plutôt qu'une science préalablement acquise selon des procédés en usage pour toute connaissance humaine.

Sur un plan plus ordinaire, il faut ajouter que les moines sont appelés à se lire les uns aux autres la Parole de Dieu au cours de la liturgie, au chapitre, au réfectoire : c'est là une réelle mise en oeuvre *ex officio* de leur fonction prophétique.

Fonction royale

Cette fonction du moine dans l'Église paraît plus difficile à déterminer que les autres, comme d'ailleurs pour tout laïc [55]. Si l'on

54. Voir *Jalons*... ch. 6, sur «l'activité d'enseignement des laïcs», p. 407-453.
55. *Ibid.*, ch. 5, p. 314-368.

cherche cependant à établir en quoi consiste la «royauté» du moine, sur la base des principes énoncés précédemment, on doit la définir d'emblée comme coïncidant avec la liberté spirituelle que connaît dans une certaine mesure tout chrétien, mais surtout le moine franchissant par vocation le seuil du Royaume intérieur. Cette liberté, c'est le fruit arrivé à maturité morale et psychologique, c'est celle de l'enfant de Dieu animé par l'Esprit : *ubi Spiritus Domini, ibi libertas* [56]. Ce n'est pas seulement l'affranchissement des puissances du mal [57]. C'est encore, positivement, l'adhésion d'amour au seul objet digne de l'homme élévé par la grâce à l'adoption divine : Dieu lui-même. Cette adhésion se confond à la limite avec la docilité à la voix intérieure de l'Esprit. La fonction royale du moine devient une réalité surtout quand il entre dans la vie mystique : sa royauté préfigure alors celle des élus dont parle l'Apocalypse [58].

N'y a-t-il aucune royauté du moine sur les créatures, et notamment sur d'autres frères dans le Christ ? A condition de bien poser que son origine est *ex spiritu,* la charge abbatiale est à situer ici. Elle est, avant tout autre aspect administratif ou constitutionnel, une charge «pneumatique» : celle du père spirituel menant à la vie de Dieu ses enfants dans le Christ, les membres de son «Eglise», jusqu'au terme eschatologique de celle-ci [59]. Celui qui exerce cette charge est exposé aux dangers de la faire dégrader en moyen d'influence personnelle, au détriment de l'humble soumission à l'Esprit dont il n'est que le suppléant ; mais ce danger ne doit pas faire sous-estimer la haute signification «royale» de sa paternité.

On peut en dire autant, *mutatis mutandis,* du moine qui accepte au nom de l'Esprit, une charge quelconque de direction spirituelle : celle-ci ne trouve sa qualité monastique qu'à la condition d'être exercée *in spiritu.* Mais ici l'écueil de l'influence personnelle est encore plus redoutable que dans le cas de la charge abbatiale : l'abbé du monastère ne l'a pas briguée, normalement au moins, et se l'est même vu imposer. Tandis que le moine pourrait accepter librement la direction spirituelle dont il s'agit ici : le danger de volonté propre n'est pas illusoire.

56. II Cor. 3, 17.
57. Cfr. Col. 1, 13 ; Eph. 6, 12 ; etc.
58. Cfr. Apoc. 1, 6 ; 5, 10.
59. On peut s'aider ici de I. HAUSHERR S.J., *Direction spirituelle en Orient autrefois* (Orientalia christiana Analecta, 144), Rome, 1955.

Sacerdoce ?

Il n'a été question jusqu'à présent que du moine comme tel, sans attention particulière à son sacerdoce éventuel. Des valeurs spirituelles, parmi les plus hautes que lui ouvre sa condition de baptisé et de confirmé, nous ont paru lui convenir, à un titre qui est en général sa vie *in spiritu* plutôt qu'une mission *ex officio*. Il reste à déterminer maintenant comment le sacerdoce s'insère dans la conception eschatologique du monachisme.

La solution des anciens, qui était encore celle de la Règle de saint Benoît, et qui est toujours celle du monachisme oriental, est en somme fort simple. Le monastère constituant une «Église», sa vie eucharistique et sa pratique des sacrements requièrent l'intervention d'un ou de plusieurs prêtres ; et ceux-ci sont, soit étrangers à la communauté (des membres du clergé voisin par exemple : les moines se rendaient alors à l'église le dimanche et à certains jours), soit choisis dans la communauté selon ses besoins liturgiques et en toute soumission à la décision souveraine du supérieur.

A l'origine la vie eucharistique et sacramentelle des moines n'était guère plus intense que celle des autres fidèles : ce qui les séparait de ces derniers était surtout la multiplication et l'allongement des temps de prière [60], et bien évidemment leur *oratio* charismatique, devenant un véritable *status orationis*, un pressentiment de l'éternité.

En Occident, les moines prirent davantage conscience de ce qu'est la liturgie de l'Église, à la fois par le contact de l'Écriture et par suite d'une tradition qui, surtout depuis saint Benoît, leur fit adopter et amplifier le modèle liturgique canonial qu'ils trouvaient dans les basiliques romaines. Cet accroissement du rythme liturgique de leur vie fut l'un des facteurs qui entraîna la généralisation du sacerdoce monastique entre le VIIe et le Xe siècle. Il y en eut d'autres, parmi lesquels il faut retenir l'oeuvre missionnaire des monastères d'Occident au Nord des Alpes, la multiplication des monastères urbains, les donations et les fondations pieuses, l'extension des biens monastiques, et surtout le mouvement général de la piété acceptant comme allant de soi l'élévation au sacerdoce de quiconque satisfait à ses conditions canoniques, et même la célébration de plusieurs messes quotidiennes comme on le vit à Cluny notamment. L'estime des moines pour le sacerdoce ne date pas de cette époque cepen-

60. Cfr E. Dekkers, *art. cit.*

dant : de nombreux témoignages rapportent l'honneur dont on l'entourait parfois aux origines du monachisme [61], quoique les moines de ce temps aient été éprouvé une méfiance non dissimulée envers l'exercice de charges pastorales que le sacerdoce leur rendait accessibles et qui les arracheraient à leur vocation [62]. Mais ce qui était vraiment peu conforme à l'esprit du monachisme primitif, fut l'adoption par les moines d'Occident des formes de la vie canoniale, au point que l'on vit plus d'une fois les clercs réagir et contester la légitimité de l'exercice des charges pastorales par les moines : ainsi au XIIe siècle [63].

Le sacerdoce généralisé des moines continue à faire problème aujourd'hui, malgré les meilleurs réfutations des objections et les plus solides justifications de la situation actuelle. À vouloir mettre de l'ordre dans ces tentatives, on discerne un premier groupe d'auteurs pour lesquels le problème trouve sa solution dans le fait qu'«un choeur de prêtres et de clercs offre au Seigneur une louange plus parfaite qu'un choeur de simples religieux» [64]. C'est s'appuyer en somme, consciemment ou non, sur une conception du sacerdoce selon lequel celui-ci est configuration au Christ, Grand Prêtre éternel, bien avant d'être mission cultuelle, de sanctification et de gouvernement dans le peuple de Dieu [65]. C'est retenir, dans cette ligne qui met en avant la

61. Voir U. RANKE-HEINEMANN, *Das Verhältnis des frühen Mönchtums zur Kirche*, art cit., p. 278-280.

62. Sur cette évolution et sur les raisons qui l'ont provoquée, voir O. ROUSSEAU O.S.B., *Sacerdoce et monachisme*, dans *Études sur le sacrement de l'Ordre* (Paris, 1957) p. 215-232 ; J. WINANDY O.S.B., *Les moines et le sacerdoce*, dans *Vie Spirit.* 80 (1949) p. 23-36. Voir aussi H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, t. IV (Berlin, 1944) p. 149 sv.

63. Voir p. ex. R. FOREVILLE - J. LECLERCQ O.S.B., *Un débat sur le sacerdoce des moines au XIIe siècle*, dans *Analecta monastica*, IVe série (Studia Anselmiana, 41), p. 8-118.

64. P. DELATTE O.S.B., *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*, Paris, 1913, p. 485. Repris et développé par J. WINANDY, *art. cit.* Voir aussi, dans ce sens, W. H. VAN DE POL, *De priester-monnik*, dans *Benedictijns Tijdschrift*, 20 (1959) p. 113-127. C'est en somme la solution que nous avons développée, quoique en partant d'un horizon qui ne limite pas la tâche du moine prêtre à la seule louange, dans *Le moine dans l'Église du Christ*, ch. 11.

65. Cette manière de concevoir le «caractère» sacerdotal comme étant configuration au Christ-Prêtre avant d'être *potentia ad ea quae sunt divini cultus*, est celle de certains scolastiques, comme le Pseudo-ALEXANDRE DE HALÈS (*Summa theolog.*, IV, 8, membr. 8, a. 1). C'est implicitement ce que veut dire la doctrine de saint Thomas sur le caractère qui est *quaedam participatio sacerdotii Christi*. C'est aussi celle de l'encyclique *Me-*

configuration au Christ Prêtre, les aspects de son sacerdoce qu'on pourrait appeler «intérieurs» (prière, pénitence, célébration eucharistique) — sans mettre en ce mot une quelconque nuance péjorative, bien au contraire, mais en cherchant ainsi à les distinguer des aspects que, faute d'autres mots, on peut désigner comme «apostoliques» ou «pastoraux» (administration des sacrements, prédication, gouvernement d'une paroisse, etc.). Ces précisions étant posées, il résulte que «le moine prêtre exerce dans l'Église une double médiation : celle de sa sainteté et celle de son sacerdoce uni au Sacerdoce du Christ. Ces deux médiations convergent dans leur terme, et font du moine un auxiliaire précieux de la hiérarchie officielle chargée du gouvernement de l'Église» [66].

Mais cette solution ne satisfait pas tours les théologiens. Dom G. Lafont, par exemple, rappelle que la Règle bénédictine, parlant des prêtres du monastère aux chapitres LX et LXII, n'envisage «en somme que les moines chargés dans la communauté du ministère de l'Eucharistie» [67]. Car le sacerdoce, dit-il, est une fonction dans l'Église qui ne peut être amputée : «c'est l'Ordre sacerdotal, réparti

diator Dei de Pie XII (éd. A. BUGNINI, *Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia,* Rome, 1953, n.° 41 et 42). Il faut remarquer toutefois que saint Thomas, parlant des caractères sacramentels, met très énergiquement l'accent sur les *potentiae* ouvertes au prêtre comme au baptisé et au confirmé. C'est en somme mettre en avant une conception «fonctionnelle». C'est celle-ci que l'on découvre dans les œuvres de certains théologiens, comme le P. Y. CONGAR O.P., *L'Evangile, le sacerdoce aaronique et les sacerdoces païens,* art. cit. ; E. SCHILLEBEECKX O.P., *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting* (Anvers, 1958) p. 147-150 (cfr., du même, *De sacramentele Heilseconomie,* Anvers, 1952, p. 528 sv.) ; I. H. DALMAIS O.P., *Sacerdoce et monachisme dans l'Orient chrétien,* dans *Vie Spirit.,* janv. 1949, p. 45. Mais on trouve au contraire la pensée que le prêtre représente sacramentellement le Christ Prêtre dans sa fonction d'offrande», et que cette «hypothèse» fait «comprendre la situation de prêtres voués exclusivement à une vie de contemplation, de prière, de travail caché, et de culte liturgique, sans véritable ministère extérieur», sous la plume du P. J. Lécuyer, dans le recueil *Études sur le sacrement de l'Ordre* (Paris, 1957 ; cfr. p. 205-207), et dans son ouvrage *Le sacerdoce dans le ministère du Christ* (Paris, 1957, p. 396 : «les ministres qui le reçoivent [le sacrement de l'ordre] deviennent eux-mêmes les sacrements vivants du sacerdoce du Christ».

66. *Le moine dans l'Église du Christ,* p. 220.

67. G. LAFONT O.S.B., *Le sacerdoce claustral,* dans *Commentationes in Regulam S. Benedicti* (Studia Anselmiana, 42) p. 52. C'est la solution à laquelle aboutit, dans le cas des moines, le P. A. - M. HENRY O.P., *Le sens du sacerdoce monastique,* dans *Le message des moines à notre temps* (Paris, 1958) p. 173-193.

dans l'Église selon une organisation hiérarchique divinement instituée, qui assure à l'Église et à chacune de ses communautés le don permanent du Corps et de l'Esprit de Jésus-Christ» [68]. Sans mettre en cause le fait «constant, ancien et universel» [69] de la tradition monastique d'Occident acceptant au cours des siècles un sacerdoce généralisé, «ce qu'il importe de tirer au clair, c'est l'économie propre d'un sacerdoce monastique» [70]. Or l'argument tiré de la qualité spéciale de la louange et de l'intercession comporterait une vision unilatérale de la vie monastique : son but en effet ne serait ni la louange ni l'intercession, ni même le culte liturgique [71].

Mais il existe d'autres arguments qui tentent de justifier le sacerdoce monastique. Ainsi, entend-on dire, on peut distinguer parmi les pouvoirs du prêtre ceux qui ont comme objet le Corps eucharistique et ceux qui, au contraire, regardent son Corps mystique, l'Église. Or ces derniers pourraient ne pas être en exercice effectif, sans que pour autant le sacerdoce du prêtre soit amoindri. Mais, dit dom Lafon, cette solution, qui légitime le non-exercice par le moine prêtre de certaines virtualités de son sacerdoce, les virtualités pastorales [71bis], n'est pas sans présenter des inconvénients : elle négligerait d'expliquer pourquoi «la célébration eucharistique d'un moine ne requiert pas nécessairement d'autre activité sacerdotale» [72].

D'autres enfin mettent en avant l'harmonie qui existe entre la vie monastique d'un côté et les exigences intérieures du sacerdoce de l'autre, pour justifier la généralisation de celui-ci dans celle-là, l'âme du moine étant admirablement préparée à recevoir le sacerdoce et à le vivre saintement. A quoi dom Lafont objecte que de telles considérations «ne justifient pas... la réception d'un Ordre sacré... intrinsèquement ministériel» [73].

Il nous semble donc qu'en définitive dom G. Lafont réfute ces arguments divers en faveur d'un sacerdoce généralisé, — arguments qu'on peut dire «traditionnels» — en invoquant une conception «intrinsèquement ministérielle» du sacerdoce. Tout le problème finit

68. G. Lafont, *art. cit.*, p. 60.
69. J. Winandy, *art. cit.*, p. 33.
70. G. Lafont, *art. cit.*, p. 61-62.
71. *Ibid.*, p. 61-62.
71 bis. C'est le cas d'ailleurs de bien des prêtres sans responsabilités pastorales directes. Voir à ce propos P. Cheruel, *Réflexions sur le sacerdoce*, dans *L'Union*, 1959, notamment n.° de Juin, p. 20.
72. G. Lafont, *art. cit.*, p. 62.
73. *Ibid.*, p. 63.

par se circonscrire autour de cette définition. Si on l'admet, on comprend que le théologien s'oriente alors vers une conception du sacerdoce monastique qui cherche quel ministère lui est ouvert. Or dom G. Lafont le découvre «au coeur de l'Église». En celle-ci le moine prêtre a valeur de signe : il est «mandaté pour signifier et réaliser l'unité de l'Église au plan de sa constitution essentielle dans l'Eucharistie et l'Esprit Saint» [74]. Si nous comprenons bien les lignes denses où cette manière de voir est expliquée, la vie sacerdotale du moine prêtre trouve là son ministère fondamental nécessaire et suffisant, tout autre n'étant admissible que «dans le cadre de la vie monastique» et dans le respect de la condition première de toute vie monastique : l'obéissance [75].

Cette solution nouvelle du problème présente l'avantage précieux de situer la vie sacerdotale du moine dans l'Église, et de dégager la spiritualité de son sacerdoce d'un point de vue dévotionnel — si l'on peut dire — qui était et est encore fréquent. Nous croyons cependant que cette solution n'est pas sans faiblesses.

Examinons d'abord les objections faites aux justifications du sacerdoce monastique que nous avons appelées traditionnelles. Nous les refusons, en raison du principe de base qui nous paraît contestable : si l'on veut comprendre le sacerdoce monastique, il faut s'appuyer, non pas sur une notion «fonctionnelle» du sacerdoce, mais sur sa valeur essentielle et primordiale de configuration au Christ Grand Prêtre de la Nouvelle Alliance [75bis].Dès lors, refuser au «choeur de prêtres et de clercs» qu'il offre «au Seigneur une louange plus parfaite qu'un choeur de simples religieux», c'est oublier que le culte du moine n'est pas seulement culte extérieur : il est aussi intérieur. Or les deux pris ensemble constituent le but même de la vie monastique, ou, si l'on préfère, son épanouissement normal, puisqu'il s'agit d'une vie qui veut se placer déjà au terme eschatologique de la pérégrination chrétienne. En d'autres mots, si l'on pose le problème sur le plan du but, et si l'on retient que le sacerdoce établit

74. *Ibid.*, p. 64.
75. *Ibid.*, p. 65-66.
75 bis. M. VAN DE POL, *art. cit.*, légitime l'évolution qui s'est faite dans les conceptions sur le sacerdoce, comme en d'autres domaines de la vie et de la présentation du dogme de l'Église : le prêtre fut conçu aux origines comme *presbyter*, en mettant l'accent sur ses fonctions ; plus tard on comprit mieux qu'il est *sacerdos*, député aux choses sacrées, à Dieu, à son culte, configuré qu'il est au Grand Prêtre de la Nouvelle Loi, le Christ.

une configuration plus étroite au Christ que par le baptême et la confirmation, il faut affirmer d'abord que, quant au culte extérieur, le sacerdoce donne effectivement au moine une meilleure efficience. Et quant au culte intérieur, sa trame étant faite de toute la vie du moine qui est *sacrificium laudis,* et non des seuls moments liturgiques, le sacerdoce qui est une configuration plus étroite au Christ ne peut qu'aider à en rehausser la qualité spirituelle.

Demander en outre de quel droit, dans le cas du moine prêtre, le pouvoir sur le Corps eucharistique «ne requiert pas d'autre activité sacerdotale», pour conclure que le sacerdoce monastique ne se justifie pas par cette voie, ne nous paraît pas faire de difficulté sérieuse. Si le moine baptisé et confirmé mène une vie qui ne se distingue pas par certains côtés de la vie des autres fidèles, c'est un autre genre de vie cependant. Dans le cas du moine prêtre, on peut en dire autant: il est prêtre comme tout autre prêtre, mais son genre de vie donne à son sacerdoce une couleur qui n'est pas celle des autres prêtres, en particulier dans l'exercice des charges pastorales. A ce compte, on devrait refuser à la plupart des chrétiens d'être confirmés, puisque la confirmation leur donne la grâce de confesser leur foi, ce qui est rare.

Enfin il ne s'impose évidemment pas qu'un moine, appelé par sa vocation à une vie intérieure qui le prépare au sacerdoce, y accède effectivement. Mais la raison n'est pas que «l'ordre sacré est intrinsèquement ministériel» ; c'est plutôt une question de vocation personnelle. De plus il nous a paru difficile de définir le sacerdoce dans son essence autrement que comme configuration ontologique au Christ Prêtre, avant d'être *potentia* en vue du culte ou du ministère pastoral.

Parlant positivement ensuite, dom G. Lafont nous paraît insister heureusement sur la signification du prêtre dans le mystère de l'Église, dont l'unité se fait «au plan de sa constitution essentielle, dans l'Eucharistie et l'Esprit-Saint». Mais son sacerdoce a-t-il bien comme ministère fondamental de ne signifier que l'unité ecclésiale par la célébration eucharistique? Le sacerdoce du moine se situe en effet sur un autre plan : celui de toute sa vie eschatologique : «Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette Coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, *jusqu'à ce qu'il vienne*» [76]. Le repas eucharistique de la communauté monastique entière met particulièrement en relief, par la vocation propre de celle-ci, cet aspect essentiel de la

76. I. Cor. 11, 26.

messe : la vie dans le Seigneur arrivant sacramentellement parmi les hommes, en attendant son second avènement.

Dans cette perspective, même la messe basse du moine prêtre, et la participation des autres à la communion conventuelle, ne sont pas seulement occasions de grâces individuelles, sources de grâces pour l'Église, consolations, stimulants, «pain de route» pour la marche en avant. Même avec la physionomie communautaire réduite qui la caractérise, la messe basse du cénobite et la messe isolée de l'ermite figurent le «repas du Seigneur» de la fin des temps, lorsque «les nouveaux cieux et la nouvelle terre» seront réalité. La configuration au Christ Prêtre, en laquelle consiste essentiellement le sacerdoce, apparaît ainsi comme souhaitable par le moine, moins au titre de grâce personnelle ou au titre d'un ministère quelconque, fût-ce celui «d'un sacerdoce plus directement orienté au coeur de l'Église», que comme réalisation anticipée du Christ «tout en tous» [77].

Ce point de vue [78] n'infirme nullement les justifications «traditionnelles» du sacerdoce monastique, mais leur donne en réalité leur véritable signification. Il revient à déterminer le point d'insertion du sacerdoce dans une existence eschatologigue qui se meut totalement *in spiritu*. Il explique aussi qu'en définitive, le problème que pose la place du monachisme dans la structure ecclésiale nous paraît la légitimité, moins du sacerdoce, que d'une existence ne partageant la tâche apostolique de l'Église que selon un mode propre.

77. Ceci explique combien serait souhaitable la concélébration «sacramentelle» du plus grand nombre de prêtres, quoiqu'elle ne soit pas requise pour que la signification susdite du sacerdoce monastique apparaisse : le seul président de la liturgie eucharistique doit êtré prêtre. Mais il ne faut pas oublier que, parmi les pouvoir du prêtre, il en est d'autres que celui de «consacrer» : l'acte d'«offrande» du Corps et du Sang du Christ par le prêtre rejoint l'acte d'offrande par le Crist *Prêtre,* et se distingue de celui du baptisé. C'est ce que l'on peut retenir de l'étude du P. K. RAHNER S.J., *Dogmatique de la concélébration,* dans *Questions Liturgiques et paroissiales* 36 (1955) 119-135, quoique certaines des positions de l'auteur ne puissent plus être maintenues, depuis le décret du Saint-Office sur la concélébration, du 23 mai 1957.

78. Qui corrige et étend la perspective de ce que nous écrivions naguère dans *Le moine dans l'Église du Christ,* ch. 11.

III. Monachisme et pèlerinage vers l'exaltation céleste

En un sens, cette section peut être brève. Nous pourrions renvoyer simplement à la Règle bénédictine, qui est aussi claire qu'il est souhaitable sur ce point. Le chapitre VII, *De l'humilité,* traite en effet de la marche ascendante du moine vers l'«exaltation céleste». Cette marche c'est toute la vie du moine. Son terme est dans l'au-delà. Le début du chapitre met l'accent sur ce terme :

> Unde, fratres, si summae humilitatis volumus culmen adtingere, et *ad exaltationem illam caelestem,* ad quam per praesentis vitae humilitatem ascenditur, volumus velociter pervenire...

Mais la fin du tableau de l'ascension monastique reconnaît bien un épanouissement terrestre, une réalisation «inchoative» de cette exaltation céleste : c'est celui de l'équilibre des vertus réalisé dans l'amour de Dieu et du Christ :

> Ergo his omnibus humilitatis gradibus ascensis, monachus mox ad caritatem Dei perveniet illam quae perfecta foris mittit timorem ; per quam universa quae prius non sine formidine observabat, absque ullo labore velut naturaliter ex consuetudine incipiet custodire, non iam timore gehennae sed amore Christi, et consuetudine ipsa bona et delectatione virtutum.

Une telle harmonie de l'humain et du divin dans l'âme du moine suppose un long pèlerinage préalable : c'est ce que la Règle bénédictine sait parfaitement, quand elle décrit attentivement les étapes ascendantes qui y conduisent [79]. La vertu qui caractérise le progrès vers le Royaume eschatologique est l'humilité ; et la Règle en propose comme illustration biblique le psaume 130 et surtout la parabole du pharisien et du publicain, à laquelle le chapitre VII fait allusion deux fois [80]. Dans un sens plus mystique que celui de la Règle, les Orientaux considèrent la prière du publicain comme ouvrant au

79. Nous n'entrons pas, en ce moment, dans le problème de savoir si le chapitre VII et les autres sections parallèles à la *Regula magistri* presque *ad litteram,* sont ou ne sont pas de la main du législateur cassinien. Nous prenons ici la Règle bénédictine comme elle se présente : le document de base de toute la législation monastique d'Occident.

80. Lc. 18, 9-14 (cfr. éd. Butler, 1927, ch. 7, l. 2-3 et 195-199).

spirituel la porte du Royaume intérieur [81]. Saint Benoît, parlant de la prière, suppose lui aussi l'humilité et la douleur de la condition pécheresse : c'est la componction [82].

Sans cette humilité et cette douleur, il n'y a pas de *conversio* possible : le πένθος est la condition de la μετάνοια, et toute la vie monastique est un retournement vers les origines où Dieu avait primitivement établi la destinée de l'homme, et dont la «lâcheté de la désobéissance» l'avait écarté [83]. De ce retournement, le renoncement à la volonté propre, et plus concrètement l'obéissance au supérieur *pro Dei amore,* sont la condition indispensable. L'obéissance est d'ailleurs l'imitation du Christ *factus oboediens usque ad mortem,* selon le mot de saint Paul [84] repris par la Règle [85]. Et poursuivre cette citation serait à peine dépasser la pensée de celle-ci : la «kénose» du Christ obéissant fut la voie de son exaltation céleste, cette exaltation qui est aussi au terme de l'ascension monastique. Dans le cas du moine, parler de «kénose» n'est pas hors de propos, puisque, aussitôt après avoir évoqué l'exemple du Christ, la Règle réclame l'acceptation des «choses dures et contrariantes», l'accueil des «injustices», le «contentement en tout abaissement ou extrémité», et finalement la conviction sincère d'être «inférieur et plus mauvais que tous». Il s'agit bien d'être, comme le publicain de l'Évangile, conscient de ses péchés,

> reum se omni hora de peccatis suis aestimans [86].

Pénitence, travail, ascèse.

Le substrat biblique de l'ascension monastique ainsi décrite autorise à poser le terme de la vie monastique comme étant l'exaltation du Christ lui-même depuis la Résurrection et l'Ascension. Or saint

81. Voir *La Prière de Jésus,* par un moine de l'Église d'Orient, Chevetogne, 1951.
82. Voir *Regula S. Bened.,* ch. 20. Cfr. I. HAUSHERR S.J., *Penthos* (Orientalia christiana Analecta, 132), Rome, 1944.
83. Cfr. Prol., éd. cit., l. 4-5. Indépendamment des raisons qui militent pour ou contre la leçon *conversatio morum* du deuxième vœu bénédictin, il reste que le sens «conversion des mœurs» est plus naturel et que la leçon primitive a pu être *conversio.* Voir à ce propos PH. SCHMITZ O.S.B., art. *Conversatio morum,* dans *D.S.,* t. III, col. 2206-2212 ; contredit par O. LOTTIN O.S.B., *Le vœu de «conversatio morum» dans la Règle de saint Benoît,* dans *Rech. théol. anc. méd.* 26 (1959) p. 5-16.
84. Phil. 2, 8.
85. Ch. 7, éd. cit., l. 102-103.
86. *Ibid.,* l. 193-194.

Benoît n'hésite pas à proposer une perspective pascale au moment d'encourager ses disciples à la pénitence quadragésimale. Le carême excite le désir de cette exaltation :

> cum spiritalis desiderii gaudio sanctum Pascha expectet [87].

Le travail manuel, autre forme de la pénitence monastique, tout comme l'exercice de n'importe quel «art», ne doit pas faire oublier que toute la vie du moine est orientée vers l'exaltation céleste décrite au chapitre de l'humilité. Le travail, aux yeux de saint Benoît, est aussi redoutable que le sacerdoce : de même que l'exercice de celui-ci réclame l'obéissance à la Règle et à l'Abbé [88], ainsi faut-il maintenir un équilibre judicieux entre le travail et la *lectio divina* [89] et sauvegarder à tout prix l'obéissance et l'humilité de l'artisan [90]. cette humilité qui seule lui permettra de «glorifier le Seigneur en tout», y compris en son travail.

Ce ne sont pas là toutes les indications que donne la Règle sur le pèlerinage monastique. L'aperçu précédent omet de citer la pratique des autres vertus, morales et théologales, que cependant la Règle énumère avec une complaisance qui se trahit en de nombreux textes et surtout au chapitre IV : *Quae sunt instrumenta bonorum operum*. Le sens de cette liste de vertus à pratiquer et de vices à éviter, paraît à comprendre selon l'orientation eschatologique de la vie monastique. L'auteur de la Règle en effet souligne expressément celle-ci en finale :

> Ecce haec sunt instrumenta artis spiritalis : quae cum fuerint a nobis die noctuque incessabiliter adimpleta et in die iudicii reconsignata, illa merces nobis a Domino reconpensabitur, quam ipse promisit : *quod oculus non vidit nec auris audivit, quae praeparavit Deus his qui diligunt illum* [91].

On remarque que saint Benoît cite ici saint Paul [92], et à travers lui un apocryphe : l'*Apocalypse d'Elie*. Dans les épîtres pauliniennes, l'auteur a choisi l'un des passages les plus formels sur l'objet eschatologique de la prédication chrétienne, et il se fait que c'est une cita-

87. Ch. 49, l. 18-19.
88. Ch. 62.
89. Ch. 48.
90. Ch. 57.
91. Ch. 4, l. 92-99.
92. I Cor. 2, 9.

tion d'un écrit de cette époque rabbinique où l'attente eschatologique de la communauté juive était d'une impatience qui étonne les chrétiens de notre siècle. Il n'est pas sans intérêt de noter que cette citation n'existe pas dans le passage parallèle de la *Regula Magistri*, sinon par une brève allusion :

> illa merces... quae *praeparatur* sanctis [93].

Serait-ce le signe que l'auteur de la *Regula Monasteriorum* a voulu insister personnellement sur cet aspect eschatologique de l'ascension des vertus ? A supposer que saint Benoît ait reproduit des chapitres entiers du Maître, il aurait introduit ici une citation très caractéristique. A supposer au contraire que le Maître ait copié une première édition de la Règle bénédictine, selon une hypothèse qui n'est pas sans fondement, on aurait l'indice que cette édition n'avait pas accentué cet aspect aussi nettement que la seconde. A supposer enfin que le Maître a eu devant les yeux la *Regula monasteriorum* dans l'état que nous connaissons, il en a laissé tomber une citation très dense de saint Paul, pour n'y faire allusion que par le mot *praeparatur* et y ajouter une longue et assez piteuse description des «suavités» de l'éternité.

La *Regula monasteriorum*, plus sobrement, donne ensuite, en quelques lignes, la description du cadre où se poursuit le cheminement des membres de la cité monastique :

> Officina vero, ubi haec omnia diligenter operemur, claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione [94].

En conclusion

«Il importe souverainement qu'une telle anticipation subsiste au sein de l'Église, non seulement en certaines régions de la terre, mais partout où elle est présente. Là où fait défaut cet aspect, la réalité chrétienne est tronquée, et fausse, par conséquent. L'Église ne vit

93. Ch. 3 ; *P.L.* 88, col. 958. Cette allusion ne nous paraît pas se comprendre sans la citation complète qui comprend le mot caractéristique *praeparatur:* serait-ce un indice de l'antériorité de la *Regula monasteriorum* par rapport à la *Regula magistri?*

94. Ch. 4, 1. 99-101.

pas en plénitude, et le risque est grand pour ceux du dehors de se méprendre sur sa véritable essence. Comment apparaîtrait-elle, et comment serait-elle réellement, source de vie, là où l'on ne voit d'elle que les travaux d'approche, le premier tracé des chemins qui conduisent à l'eau vive ?» [95].

Louvain 2 décembre 1959
Abbaye du Mont César

95. J. Mochanin - H. Le Saux, *Ermites du Saccidânanda*, op. cit., p. 12.

BASILIUS STEIDLE
Beuron-Rom

DER GENITIVUS EPEXEGETICUS IN DER REGEL DES HL. BENEDIKT

Im Aufsatz *De conversatione morum suorum. Zum philologischen Verständnis von Regula S. Benedicti,* Cap. 58, 17 haben wir die genannte Regelstelle mit Hilfe des sogenannten Genitivus epexegeticus zu erklären versucht [1]. Dieser Genitivus, der übrigens auch Genitivus explicativus, definitivus, determinativus, appositivus, synonymicus, identitatis und inhaerentiae heisst, liegt dann vor, wenn einem Substantiv (= nomen regens) ein synonymes Substantiv im Genitiv (= nomen rectum) beigefügt ist. Zum Beispiel : rubor confusionis, anstelle von rubor et confusio. Es gibt im Deutschen verschiedene Möglichkeiten, den Genitivus epexegeticus sinngemäss zu übersetzen : Das nomen regens und das nomen rectum können einfach koordiniert werden. Zum Beispiel : aequitatis ratio = «Vernunft und Billigkeit». Nomen regens und nomen rectum können durch ein zusammengesetztes Hauptwort wiedergegeben werden. Zum Beispiel : conversatio morum = «Tugend-Wandel». Das nomen rectum kann durch ein Eigenschaftswort wiedergegeben werden : Conversatio morum = «sittlicher Wandel» ; consideratio rationis = «vernünftige Überlegung» ; humilitatis satisfactio = «demütige Genugtuung». Eine weitere Möglichkeit besteht, ein Zeitwort zu verwenden. Zum Beispiel : rubor confusionis = «vor Scham erröten», neben : «Scham-Röte», «tiefe Scham».

1. *Regula Magistri — Regula S. Benedicti. Studia Anselmiana* 44 (1959). S. 136-144.

Es ist im Einzelfall bisweilen sehr schwer festzustellen, ob ein Genitivus epexegeticus vorliegt oder nicht. Das trifft dann zu, wenn die Synonymität des nomen regens und des nomen rectum nicht oder nicht klar erkennbar ist. Es ist durchaus möglich, dass ein lateinischer Autor Substantive synonym gebraucht und den Genitivus epexegeticus bildet, während wir diese Synonymität nicht erkennen, die Stelle also notwendig missverstehen und dementsprechend übersetzen. Um einen Genitiv als Genitivus epexegeticus zu erkennen, ist bisweilen besondere Vertrautheit mit den Auffassungen und der Sprache eines Autors erforderlich. Wir führen ein bekanntes Beispiel an: Der hl. Cyprian schrieb an Papst Kornelius: Nos scimus hortatos esse ut ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent ac tenerent (*Ep.* 48, 3). Man verstand nun unter der matrix et radix gewöhnlich die Kirche Roms in ihrem Verhältnis zur ecclesia catholica, d.h. zur Gesamtkirche, und sah darin einen wichtigen Beweis für die Auffassung Cyprians vom Primat der Kirche Roms. B. Baer übersetzt: «Wir (Cyprian) sind uns bewusst, sie (d.h. einige Romfahrer) dazu ermahnt zu haben, die Mutter und Wurzel der katholischen Kirche anzuerkennen und daran festzuhalten» [2]. Hugo Koch bestritt die traditionelle Deutung dieser Cyprianstelle und wies nach, dass der afrikanische Bischof mit dem Ausdruck matrix et radix die ecclesia catholica, d. h. die Gesamtkirche meine, dass also hier ein Genitivus epexegeticus, wie er sich sehr häufig bei Cyprian finde, vorliege [3]. Die Kritik stimmte, wenn zum Teil auch nur widerwillig, H. Koch zu [4]. Wir führen im folgenden einige solcher Genitivverbindungen Cyprians an [5]: divisionis portione (466,4), paenuriam et necessitatem paupertatis (468,13), exempli nostri via (499,7), pressurae conflictatione (500,23), certaminis proelium (490,11) [6], pugnae congres-

2. *Des hl. Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Briefe*, in: *Bibliothek der Kirchenväter*, Band 60 (1928) S. 153.

3. *Matrix et radix ecclesiae catholicae. Der Genitivus epexegeticus oder appositivus bei Cyprian*, in: *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* 13 (1912) S. 165-170.

4. Vgl. G. Krüger, in: *Theolog. Litztg* 1910 Nr. 10; K. Adam, in: *Theolog. Revue* 1910 Nr. 10. Es handelt sich um die Besprechung des Buches «*Cyprian und der römische Primat*» 1910.

5. Aus H. Kochs in Anm. 2 genanntem Aufsatz S. 168. Die erste Zahl bezeichnet die Seite, die zweite die Zeile der G. Hartelschen Ausgabe im *CSEL* 3, 1-2 1868-1871.

6. Vgl. die Formel proelium certaminis im Kreuzhymnus des Venantius Fortunatus.

sione (304,18), divini ardoris incendio (643,23), divinae cognitionis examine (665,6), contra ius divinae dispositionis (757,6 = contra Dei dispositionem 604,10, secundum divinam dispositionem 760,9), divinae dispositionis ordinatione (775,10), divini praecepti atque evangelii legem (776,6), divinae indignationis offensa (521,16), iram divinae indignationis (241,26 = iram dei 368,2 = Dei indignatione 363,19 = Dei indignantis ira 226,16), claritatis gloriam (382, 18), mortis exitus (502,17 503,20 632,19), fraude erroris (767,12), amictu vestis (201,10), tenebrarum nocte (391,2), venenorum virus (7,14 806,11), actus conversatio (618,23), lapsus ruinae (721,17), senium vetustatis (5,10 15,26), magisteria humanae institutionis (227,6), nova traditio sacrilegae institutionis (592,19).

Als Beispiele für den Fall, dass das nomen regens den weiteren, das nomen rectum den engeren Begriff bildet, seien angeführt: hospitium carceris (494,2 577,22), carcerum claustra (828,8), custodia carceris (582,15), subsidium cibi (283,10), quantitas numeri (338, 7), conviciorum probra (402,9), contumeliarum ludibria (402,10).

Dass sich der Genitivus epexegeticus auch in der *Regel des hl. Benedikt* findet, hat schon Benno Linderbauer in seinem philologischen Kommentar vermerkt: «Zu den hervorstechendsten Erscheinungen des Spätlateins gehört der sogenannte Identitätsgenitiv, auch Gen. inhaerentiae genannt. Schon bei Vitruv haben wir öfters die Verbindung eines Subst. mit dem Gen. eines synonymen Substantivs, z.B. audaciae protervitas, intervallorum distantia. Besonders häufig kommt dieser Gebrauch im afrikanischen, sowie im Bibellatein vor; im letzteren ist die Beeinflussung durch das Semitische unverkennbar. Bei Apuleius und noch mehr bei Arnobius finden wir Beispiele davon in Masse. Durch die Bibel sind manche Verbindungen dieser Art in das mittelalterliche Latein übergegangen. Die Neigung zum Wortschwall, die dem Spätlatein im allgemeinen eigen ist, hat die Vorliebe für diese pleonastische Verbindung natürlich begünstigt... Der hl. Benedikt vermag zwar an manchen Stellen die Einwirkung des Sprachgeistes seiner Zeit nicht zu verleugnen, im ganzen aber zeigt sein Stil nicht nur in den mehr praktischen Bestandteilen der Regel, die naturgemäss einfach und nüchtern sind, sondern auch in den aszetischen, wo eher eine schwungvollere Sprache erwartet werden konnte, wenig Neigung zur rhetorischer Fülle des Ausdrucks. Dementsprechend sind auch die Beispiele für den Identitätsgenitiv nicht gerade zahlreich; vgl. Cap. 9,10; 58,9. Ungemein oft gebraucht

ihn dagegen Cassian, der auch die Verbindung humilitatis subiectio aufweist (Inst. 3,8)» [7].

B. Linderbauer sieht an folgenden Stellen der Regel St. Benedikts den Identitätsgenitiv [8].

1. Cap. 3,4 : cum omni humilitatis subiectione. Wir weisen dazu auf Cap. 6,7 hin : cum omni humilitate et subiectione reverentiae. Vgl. noch Cap. 20,1 : cum humilitate et reverentia.

2. Cap. 6,3 : de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis. Hier vertritt der Genitiv das Adjektiv «aedificatoriis».

3. Cap. 7,28 : factorum nostrorum opera.

4. Cap. 9,10 : supplicatio litaniae.

5. Cap. 20,2 : cum omni humilitate et puritatis devotione = pura devotione.

6. Cap. 21,4 : sapientiae doctrina. Wir weisen noch auf Cap 64,2 und folgende Schriftstellen hin : Sir 23,2 : et in corde meo doctrinam sapientiae ; 50,29 : doctrinam sapientiae et disciplinae ; Spr 24,14 : doctrina sapientiae ; 1,7 : sapientiam atque doctrinam ; 23,23 : sapientiam et doctrinam. Abt und Dekane müssen mit der «Würdigkeit des Lebens» noch die «Lehr-Weisheit» verbinden, d.h die Fähigkeit, die Mönche in Weisheit zu lehren.

7. Cap. 25,1 : gravioris culpae noxa.

8. Cap. 27,3 : ad humilitatis satisfactionem.

9. Cap. 58,9 : si promiserit de stabilitatis suae perseverantia. B. Linderbauer hat diese Lesart in seinem Kommentar-Text, während C. Butler, A. Lentini, J. McCann, der Kommentar von Montserrat und Ph. Schmitz, und neuestens auch G. Penco die Lesart bevorzugen : de stabilitate sua perseverantiam.

10. Cap. 73,7 : rubor confusionis. Vgl. Is 61,7 : pro confusione duplici et rubore.

Christine Mohrmann weist in ihrer Abhandlung «La langue de Saint Benoît» auch auf den Genitivus inhaerentiae in der Regel des hl. Benedikt hin und nennt zwei Beispiele : aequalem servitutis militiam (Cap. 2,20) und : factorum nostrorum opera (Cap. 7,28) [9].

7. *S. Benedicti Regula Monachorum*, herausgegeben und philologisch erklärt, Metten 1922 S. 186.

8. Wir zitieren die Regelstellen nach der Verseinteilung von A. Lentini, *La Regola*, Montecassino 1947. Vgl. den Kommentar B. Linderbauers zu den angeführten Stellen.

9. Ph. Schmitz, *S. Benedicti Regula monachorum. Textus critico-practicus sec. cod. Sangall. 914 adiuncta verborum concordantia cura* D. Ph. Schmitz *addita* Christinae Mohrmann *enarratione in linguam S. Benedicti*, ed. altera emendata, Maredsous 1955 S. 23 und 28.

Uns scheint, dass sich bei näherem Zusehen die Zahl der bisher angeführten Identitätsgenitive in der Regel St. Benedikts noch um einige vermehren lässt. Wir stellen noch folgende Stellen zur Diskussion :

1. Prol. 47 : dictante aequitatis ratione. E. Pfiffner übersetzt : «durch Recht und Billigkeit geboten» [10]. Vgl. noch J. McCann : «for good reason» [11] ; A. Lentini : «un ragionevole equilibrio ; A. Savaton : «selon des exigences justifiées» [12] ; Kommentar von Montserrat : «dictándolo alguna razón de equidad» [13] ; G. Penco : «a causa delle esigenze dell'equità» [14]. Das nomen regens (ratio) wird durch das nomen rectum (aequitatis) näher bestimmt : «durch Vernunft und Billigkeit geboten».

2. Prol. 49 : processu vero conversationis et fidei. Wir führen diese Formel, die noch durch die Regula Pachomii und Cassian bezeugt ist [15], deshalb an, weil sie sich bei Ambrosius als Identitätsgenitiv findet : conversatio fidei. Die Stelle bei Ambrosius lautet : Et idem te docuit (Paulus) quemadmodum in caelo stare possis, cum dicit : nostra conversatio in caelis est (Phil 3,20) : conversatio morum, conversatio factorum, conversatio fidei [16]. Es handelt sich um drei Identitätsgenitive, die wir übersetzen können mit : «Tugend-Wandel», «Tat-Wandel», «Glaubens-Wandel». Ambrosius hätte, ohne sachlich etwas zu ändern, auch sagen können : conversatio et mores, conversatio et facta, conversatio et fides. Das nomen regens conversatio wird jeweils durch ein anderes, im wesentlichen synonymes nomen rectum näher bestimmt [17]. Um die Formel processu conversatio-

10. *Die Regel des hl. Benedikt. Übersetzt und kurz erklärt,* Einsiedeln 1947 S. 37.

11. *The Rule of St. Benedict in latin and english edited & translated,* London 1952 S. 13.

12. *La Règle de Saint Benoît. Traduite et annotée,* Wisques 1950 S. 18.

13. *San Benito. Su vida y su Regla,* Madrid 1954 S. 303.

14. *S. Benedicti Regula. Introduzione, testo, apparati, traduzione e commento,* Firenze 1958 S. 11.

15. Vgl. den in Anm. 1 genannten Aufsatz S. 140.

16. *De virginitate* 10, 59, *PL* 16, 295A.

17. Vgl. die synonymen Formeln : per conversationem operum bonorum (VICTOR VIT., *Historia pers. afr. prov.* 2,6, *CSEL* 7 S. 26,11) und : per bonorum actuum conversationem (CASSIAN, *C. Nestor.* 5,1.1, *CSEL* 17 S. 302,9). Vgl. *Thes. L. Lat.* 4 853,24ff. Zum Verständnis der synonymen Formel conversatio et mores (=sittlicher Wandel, Tugend-Wandel) vg. noch : PELAGIUS, *Epist. ad Demetriadem* 1, *PL* 30, 17A : non minus conversationem quam suam conversionem cupit esse mirabilem ; PAULINUS NOL., *Epist.* 43,7 : artifex salutis nostrae, cuius vita et actus omnis in terris forma nobis con-

nis et fidei bei St. Benedikt zu verstehen, muss man sich vor Augen halten, dass St. Benedikt die Auffassung des Abtes Cassian voraussetzt, nach der fides und timor (metus) praktisch identisch sind: Der Furchtglaube ist der Ausgangspunkt des geistlichen Aufstiegs. Die klassische Stelle lautet: Tria sunt, inquit, quae faciunt homines a vitiis temperare id est... timor ita mali contagium legitur execrari... spes etiam vitiorum omnium excludit incursum... amor quoque ruinam non metuit peccatorum... et idcirco beatus apostolus omnem salutis summam in istarum trium virtutum consummatione concludens 'nunc manet fides, spes caritas tria haec' (1 Kor 13,13). Fides namque est quae futuri iudicii ac suppliciorum metu vitiorum facit contagia declinari [18]. Der Furchtglaube, der lebendige Glaube an die Höllenstrafe, die Furcht vor der Höllenstrafe beherrscht und bestimmt wesentlich den Anfang des klösterlichen Wandels. Der klösterliche Wandel ist seinen Anfängen «Glaubens-Wandel», näherhin «Furcht-Wandel» [19]. Mit dem Fortschreiten im «Furcht-Wandel» wird die Furcht immer mehr überwunden vom Motiv der Liebe, bis die vollkommene Liebe das alleinige Motiv ist: «Hat nun der Mönch alle diese Stufen der Demut erstiegen, so gelangt er alsbald zu jener Gottesliebe, die, weil vollkommen geworden, die Furcht vertreibt (vgl. 1 Jo 4,18). In dieser (Liebe) wird er alles, was er vorher nur mit Angst beobachtet hat, von jetzt an ohne jede Mühe, wie natürlich infolge der Gewöhnung halten, nicht mehr aus Furcht vor der Hölle, sondern aus Liebe zu Christus, aus jener guten Gewöhnung und aus Freude an der Tugend» (Cap. 7,67-70). St. Benedikt hätte anstelle von processu conversationis et fidei, ohne den Sinn zu ändern, auch sagen können processu conversationis fidei.

versationis et morum fuit; Hieronymus, *Epist. ad Demetriadem* 10, *PL* 22, 1115: salvator generis humani, qui virtutum et conversationis suae nobis reliquit exemplum.

18. *Conl.* 11,6.1-2, *CSEL* 13 S. 317,17ff.

19. So ist auch Prol. 21 zu verstehen: succintis ergo fide vel observantia bonorum actuum lumbis nostris per ducatum evangelii pergamus itinera eius. Fides vel observantia bonorum actuum und conversatio et fides entsprechen sich sachlich. Vgl. die Formeln Prol 21: observantia bonorum actuum; Prol. 29: de bona observantia sua; Prol. 22: bonis actibus; Cap. 2, 17: bonis actibus meliorem; vgl. Cap. 2,8: morbidis actibus. Vgl. damit die Formeln: per conversationem operum bonorum, per bonorum actuum conversationem, conversatio peccatorum suorum (*Act. Petr.* 26, *Thes. L.L.* 4 S. 850, 64).

3. Prol. 49 : inenarrabili dilectionis dulcedine. Caesarius sagt in Anspielung auf Röm 8,39 : ut nullis nec tormentis nec damnis ac persecutionibus ab illius dilectione vel dulcedine separemur [20].

4. Es ist nicht von vornherein absurd, in den Redeweisen obedientiae labor, inobedientiae desidia (Prol. 2), lumen vitae und tenebrae mortis (Prol. 13 ; Vgl. 43) Identitätsgenitive zu sehen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass hier für St. Benedikt labor und obedientia, desidia und inobedientia, vita und lumen [21], mors und tenebrae synonym sind.

5. Cap. 1,8 : desideriorum voluptas. Vgl. Cap. 5,12 : desideriis suis et voluptatibus.

6. Cap. 2,28 : verberum vel corporis castigatio. Vgl. Cap. 33,5 : vindicta corporalis.

7. Cap. 4,78 und 67,7 : claustra monasterii. Für St. Benedikt ist das monasterium der Ort, in dem man «bis zum Tode im Kloster verharrt» (Prol. 50). Bei Cyprian ist der Identitätsgenitiv klar, wenn er von carcerum claustra (S. 828,8) redet.

8. Cap. 8,1 : iuxta considerationem rationis. Die Stelle wird wohl richtig übersetzt : «nach vernünftiger Berechnung». Vgl. noch die Redeweisen : pia consideratio (Cap. 37,3) ; Cap. 61,1 : illa semper consideretur ratio ; Cap. 70,5 : cum omni mensura et ratione.

9. Cap. 13,12 : propter scandalorum spinas, quae oriri solent. Die Übersetzung «Dornen und Ärgernisse» dürfte den Sinn treffen. Vgl. Cap. 65,1 : scandala gravia oriuntur ; Cap. 65,2 : gravissima occasio scandalorum oriri potest.

10. Cap. 18,24 : nimis iners devotionis suae servitium. Servitium und devotio dürften hier synonym gebraucht sein. Vgl. Cap. 5,3 : propter servitium sanctum quod professi sunt. «Devotio hat auch ohne militärischen Nebenton die Bedeutung von Gehorsam, wobei es in der Schwebe bleibt, ob mehr die Gesinnung oder die Tat des Gehorsams gemeint ist... In einer zweiten Gruppe von Bedeutungen lässt sich devotio umschreiben als Beobachtung, Dienst, Dienstleistung» [22].

11. Cap. 20,3 : conpunctione lacrimarum. Der Ausdruck findet sich auch bei Cassian (Conl. 9,28.2). A. Abt übersetzt : «tränenreiche

20. G. Morin, *S. Caesarii Arel. sermones*, sermo 36,8, *Corpus christ.*, series latina, vol. 103 (1953) S. 161, 19. Der Ausdruck dulcedo caritatis ist bei Caesarius häufig.

21. Vgl. Prol. 13 : lumen vitae und Prol. 43 : hanc lucis vitam.

22. A. Stuiber, in : *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band 3 (1957) S. 858-862 (devotio).

Zerknirschung» [23] ; E. Pfiffner : «Tränen der Reue» ; G. Penco : «compunzione delle lagrime» ; J. McCann : «tears of compunction» ; A. Savaton : «les larmes de la componction». Salvian gebraucht die Wendung : offerat cum compunctione cum lacrimis, offerat cum dolore [24]. Der Christ soll wenigstens auf dem Sterbebette sein Vermögen opfern. Compunctio und lacrimae sind synonym gebraucht. Vgl. Cap. 52,4 : oret, non in clamosa voce, sed in lacrimis et intentione cordis. Papst Gregor spricht vom fletus compunctionis (Dial. 4,47) ; vgl. die Abhandlung über die «zwei besonderen Arten» der tränenvollen Zerknirschung in Dial. 3,34.

12. Cap. 20,4 : ex affectu inspirationis divinae gratiae. A. Lentini : «l'ardore e l'ispirazione della grazia divina» ; J. McCann : «by the impulse and inspiration of divine grace» ; A. Savaton : «si quelque touche secrète de la grâce divine nous inclinait». Affectus und inspiratio dürften hier synonym gebraucht sein.

13. Cap. 24,5 und 25,5 : cibi refectio. A. Lentini : «il cibo».

14. Cap. 25,3 : paenitentiae luctus. E. Pfiffner : «in Busse und Trauer».

15. Cap. 26,2 : similem excommunicationis vindictam. Vgl. Cap. 28,1 : verberum vindicta.

16. Cap. 28,3 : unguenta exhortationum, medicamina scripturarum divinarum..., ustionem excommunicationis vel plagarum virgae. In der letzten Formel dürfte sicher ein Identitätsgenitiv vorliegen.

17. Cap. 46,5 : si animae vero peccati causa fuerit latens. Es kann gefragt werden, ob hier nicht peccatum und causa (nach B. Linderbauer oft = «Krankheit») synonym verwendet sind. A. Lentini ist davon überzeugt : «peccati è quindi un genitivo d'identità».

18. Cap. 58,17 : de conversatione morum suorum. Wie wir anderswo darlegten, hat hier St. Benedikt die synonyme Formel conversatio et mores vor Augen [25]. Es ist möglich, dass er aus stilistischen Gründen, d.h. um eine viergliedrige Formel zu vermeiden und um eine dreigliedrige zu bekommen, den Identitätsgenitiv gebrauchte. Anstelle von de stabilitate sua et conversatione et moribus suis et obedientiam heisst es : de stabilitate sua et conversatione mo-

23. *Sämmtliche Schriften des ehrw. Joh. Cassianus,* Erster Band (1879) S. 568 ; E. Pichery übersetzt : «ces larmes de componction», in : Jean Cassien, *Conférences* 8-17, *Sources chrétiennes* 54 (1958) S. 63.

24. *Ad ecclesiam* 1, 52, *CSEL* 8 S. 240, 27f.

25. Vgl. oben Anm. 1.

rum suorum et obedientiam. Wer hier den Identitätsgenitiv nicht sieht oder anerkennt, wird bei der traditionellen These conversatio = conversio bleiben müssen. E. Pfiffner : «klösterlichen Wandel» ; A. Savaton : «la conversion de ses moeurs» ; A. Lentini : «la conversione dei suoi costumi ; G. Penco : «il cambiamento di vita» ; J. McCann : «conversion of his life» ; Ph. Schmit : «vie religieuse».

19. Cap. 58,15 : lege regulae. Vgl. Cap. 58,9-10 : et legatur ei haec regula... et dicatur ei : ecce lex sub qua militare vis.

20. Cap. 60,2 : omnem regulae disciplinam. Vgl. Cap. 60,5 : disciplinae regulari ; 62,3-4 : se multo magis disciplinae regulari subdendum. Nec occasione sacerdotii obliviscatur regulae obedientiam et disciplinam.

21. Cap. 62,2 : elationem aut superbiam. Vgl. Cassian, Conl. 7,19.2 : nec potest tumida inflari elatione superbiae spiritalis, und S. Reg., Cap. 65,18 : elatione deceptus superbire.

22. Cap. 66,4 : cum fervore caritatis. Vgl. Cap. 72,3 : ferventissimo amore.

23. Cap. 68,1 : cum omni mansuetudine et obedientia. Vgl. Cassian, Inst. 4, 39,2 : obedientiae mansuetudinem.

24. Cap. 69,2 : qualivis consanguinitatis propinquitate.

25. Cap. 70,4 : disciplinae diligentia et custodia.

26. Cap. 72,8 : caritatem fraternitatis.

Mag auch die eine oder andere Stelle einer genaueren Prüfung nicht standhalten und als Identitätsgenitiv ausscheiden, so wird sich doch kaum die Behauptung bestreiten lassen, dass dieser Genitiv in der Regel St. Benedikts eine gewisse Rolle spielt, die in den Kommentaren und Übersetzungen der Regel noch nicht die gebührende Berücksichtigung gefunden hat.

Inzwischen ist auf das Vorhandensein dieses Genitivs in der Regula Magistri hingewiesen worden : «Beispiele für den Genetivus inhaerentiae bietet die RM in Fülle : factorum suorum operam, bonam factorum operam, laboris opus in verschiedenen Wendungen und Casus, vinolentiae ebrietatem, permissionis licentiam, iniustitiae nefas, pro communi praesentationis adventu» [26]. Auch die Regula Pauli et Stephani (abbatum) kennt ihn : inflationis iactantiam et arrogantiam elationis, unanimitatis consensum [27].

26. Th. Payr, *Der Magistertext in der Überlieferungsgeschichte der Benediktinerregel*, in : *Studia Anselmiana* 44 (1959) S. 34, Anm. 103.

27. J. E. M. Vilanova *Regula Pauli et Stephani. Edició crítica i comentari*, in : *Scripta et documenta* 11, Montserrat 1959 S. 83.

Es sei uns am Schluss gestattet, die unser Thema berührenden Mitteilungen, die uns Dr. Th. Payr, Mitarbeiterin am «Mittellateinischen Wörterbuch» (München) und Dr. A. Szantyr, Mitarbeiter am «Thesaurus Linguae Latinae» (München) gütigst zukommen liessen, hier beizufügen: «Im Spätlatein häufig ist der Gen. inhaerentiae (identitatis, auch der synonyme Gen. genannt) wie ira furoris, crudelitatis saevitia usw. Vereinzelt begegnet er schon in der früheren Zeit, überwiegend jedoch in festen Wendungen wie mens animi (Plt. Cist. 210, Epid. 530; Lucr. 4,758.5,149.6,1183; Catull. 65,4), formae species od. figura (bic. nat. deor. 1,90; Lucr. 2,490. 4,69), species simulationis (Cic. leg. agr. 2,10, nat. deor. 1,9), temporis aetas (Tib. 1,8,47; Prop. 1,47; 1,7,8; Ov. met. 9,134; 15,835), ferner tenebrae caliginis (Ter. Ant. carm. frg. 2), litoris ora (Virg. Georg. 2,44 = Val. Fl. 4,613), laetitiae voluptas (Cic. p. red. Quir. 2); vgl. beim Gerundivum Enn. scaen. 207 navis incohandae exordium und Gerundium sermonies fabulandi Plt. Poen. 34, optio eligendi Cic. Att. 4,19,2 (s. Madvig, Komm. S. 72). Verstärkt und erweitert, z.T. unter dem Einfluss der Rhetorenschule, ist der Gebrauch seit Vitr. (Wistrand 42ff.), noch mehr seit Apul. (von Geisau, Indogerm. Forsch. 36 p. 255), insbesondere bei Tert., Cypr. (Koch, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch. 13 p. 165ff.; Kroll, Glotta 6 p. 355; Merk 12ff 12ff.; Schrijnen-Mohrmann I 82ff.), Arnob., Just. (Petersson, Strena Ups. 144), Script. hist. Aug., Jul. Val., Firm. (Wikström 43ff.), Juvenc. (Hansson 73[46]), Hil. (Gimborn 53f.), Priscill., Fulg. (Friebel 148), Prud. (Brakman, Mnemosyne 49 p. 106), Mart. Cap., Mutian. (Wilhelmsson 18ff.), usw.; in gewissem Umfang auch bei Fach= und Vulgärschriftstellern wie Pallad., Chiron und Oribas. (s. Svennung, Unt. 211ff.); oft in Verbindung eines griech. Wortes mit seinem lat. Synonym wie s.B. Vitr. 5,5,5 symphoniae consonantiam al. (Wistrand 45f.), Comn. apol. 238 zelo livoris, Prud. perist. 10,838 hymnum... carminis (s. Brakman, Mnemosyne 55 p. 126; Weijermans p. 71). Für die Erklärung u. Beurteilung der Erscheinung ist die Beobachtung Hagendahls, Gnomon 17 (1941) p. 263f. wichtig, dass die meisten Synonymenverbindungen der klass. Zeit später als Gen. inhaer. wiederkommen nach dem Muster cogitationibus consiliisque: consiliorum cogitationibus; exspectatio morae: nec mora nec exspectatio.

Lit.: Kroll, Rhein. Museum 52 p. 584 (Herleitung aus der Rhetorik); Wölfflin, Archiv f. Lat. Lexikographie 7 p. 477 (vergleicht kaum mit Recht den Typus audax audacia, s. darüber

Hofmann, LU § 88); Valmaggi, Bolletino di filologia classica 22 (1915) p. 253; v. Geisau, Indogerm. Forsch. 36 p. 255 ff. (zwei Wurzeln, der appositive u. der rhetorisch ausmalende Gen.); Baehrens, Bonner Jahrb. 203 p. 73 (Einfluss der Alliteration, z. B. Amm. 25, 3, 20 vigore virium); Pfister, Bph W 1914 p. 1150; Hagendahl, Eranos 22 p. 192 ff. (mit weiterer Literatur); Tidner, Sprachlicher Kommentar zur lat. Didascalia apostol., Stockholm 1938 S. 136 f.; Bulhart, Praef. zu Euseb. Verc. p. XXVI; Corp. Christ. 9, 1957; Weijermans, De Gen. inhaerentiae in het Latijn, Diss. Nijmegen 1949.

E. Wistrand, Vitruvius-Studien, Göteborg 1933; P. A. H. J. Merkx, Zur Syntax der Kasus und Tempora in den Traktaten des hl. Cyprian, Nijmegen 1939; Schrijnen-Mohrmann, Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian, I (1936), II (1937) = Latinitas christianorum primaeva 5.6; B. Wikström, Studien över parafrasen in Latinsk prosa, Diss. Göteborg 1937; N. Hanson, Textkritisches zu Juvencus, Lund 1950; D. Th. Gimborn, The Syntax of the simple Cases in Hilary of Poitiers, Diss. Washington 1939 (Patristic Studies 54); Triebel, Fulgentius, der Mythograph und Bischof, Paderborn 1911; J. Wilhelmsson, Studien zu Mutianus, dem Chrysostomos, Diss. Lund 1944; J. Svennung, Untersuchungen zu Palladius u. zur lat. Fach- und Volkssprache, Uppala (noch nicht vollständig.); J. B. Hofmann, Lat. Umgangangssprache, Heidelberg 1926 (3. Aufl. 1951) [28].

Roma, November, 1959.

Collegio St. Anselmo

28. Brief von Dr. Th. Payr vom 24. Sept. d. J.

CLEMENTE MOLAS
Monje de Montserrat

A PROPÓSITO DEL "ORDO DIURNUS" DE SAN BENITO DE ANIANO*

Se ha hablado mucho de la importancia extraordinaria de san Benito de Aniano en la historia del monacato occidental [1]. Es significativo el título de «Benito segundo» que más de un autor le ha dado, con el propósito evidente de establecer un paralelo entre él y el Patriarca de Casino [2]. Y en realidad el paso del abad de

* Al preparar para el primer volumen del *Corpus consuetudinum monasticarum* (que esperamos que en breve aparezca en la colección *Studia Anselmiana*) los fragmentos de la *Vita Benedicti Anianensis* referentes a costumbres monásticas, me pareció poder apreciar algunos problemas que estas costumbres plantean. Esto es lo que ha motivado la presente nota, que por lo mismo va a ceñirse muy particularmente a la *Vita Benedicti,* debida a su discípulo Ardón Esmaragdo y publicada críticamente en *M.G.H., SS.,* t. 15, p. 200-220. Citaré en adelante este escrito por la sigla *Vita,* seguida de los números de la página y de las líneas de la edición susodicha.

1. Para san Benito de Aniano véanse sobre todo: Josef NARBERHAUS, *Benedikt von Aniane, Werk und Persönlichkeit* (*Beiträge zur Geschichte des alten Mönchstums und des Benediktinerordens,* 16), Münster in Westf., 1930; J. WINANDY, *L'oeuvre monastique de saint Benoît d'Aniane,* en *Mélanges bénédictins publiés à l'occasion du XIVe centenaire de la mort de saint Benoît,* Saint-Wandrille, 1947, p. 235-258; Philibert SCHMITZ, art. *Benoît d'Aniane,* en *D.H.G.E.,* t. 8, col. 177-188; ID., *L'influence de saint Benoît d'Aniane dans l'histoire de l'ordre de Saint-Benoît,* en *Il monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale* (*Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo,* 4), Spoleto, 1957, p. 401-415; J. SEMMLER, art. *Benedikt von Aniane,* en *L.T.K.,* t. 2, col. 179-180. En estos trabajos se hallarán indicados otros de menor importancia.

2. Estableció ya este paralelo el primer biógrafo del santo, Ardón Esmaragdo. A este respecto sería muy interesante notar a lo largo de la *Vita* los parecidos — títulos y hechos — que dicho autor señala entre am-

Inda por la historia del «benedictinismo» ha dejado una huella duradera. Con todo, cabe preguntarse si la importancia del Anianense ha sido debidamente valorizada.

La obra de Benito de Aniano presenta un doble aspecto: el jurídico-institucional y el de los usos monásticos. En una visión exhaustiva, claro está que no sería lícito descuidar la primera de estas vertientes; no va a tener menor interés, por ejemplo, su actividad en orden a lograr la libertad de las elecciones abaciales que la introducción de los salmos graduales. Pero estas líneas, que, mucho más que resolver problemas, se proponen plantearlos, no pretenden ser exhaustivas. Vamos, pues, a dejar a un lado el aspecto jurídico y a fijar la atención en los usos o, más concretamente todavía, en el *ordo diurnus,* tal como se desprende de la *Vita* escrita por Ardón [3]. Las abundantes noticias que ésta nos proporciona y el carácter mismo de la presente nota van a justificar también que no se utilicen a fondo otras fuentes que, con todo, no serán completamente olvidadas [4]. Así, los decretos del concilio de Aquisgrán de 817 [5], los *Statuta Murbacensia* [6], los *Capitula notitiarum* [7] y otros escritos que llevan el cuño anianense, como los del abad de Saint-Mihiel, el célebre Esmaragdo [8]. Es de todos estos documentos, en efecto, de donde tienen que entresacarse las costumbres anianenses y, por lo tanto, el *ordo diurnus;*

bos Benitos. La *Vita,* en efecto, que, como obra de su tiempo, no se caracteriza en absoluto por su originalidad literaria, muy a menudo toma prestados vocablos y locuciones de la Sagrada Escritura, de la regla de san Benito y de los *Diálogos* de san Gregorio, amén de otras fuentes. Son, sobre todo, las reminiscencias de la obra gregoriana lo que da a más de un pasaje de la *Vita* el carácter de ejemplo clásico del género hagiográfico. Estos paralelos no abogan en favor de la historicidad de tales pasajes.

3. Para la personalidad del autor, cf. H. LOWE, *Die Karolingen,* en WATEMBACH-LEVISON, *Deutschlands Geschichtquellen im Mittelatter,* t. 3, Weimar, 1957, p. 308 y 338.

4. Téngase esto muy presente en las conclusiones que parecen sacarse en estas notas. La limitación del tema y de fuentes les da un carácter parcial y, en parte, provisional. Es de esperar que los estudiosos que están preparando la edición de los otros textos anianenses, nos den asimismo sus conclusiones, que van a confirmar o modificar las aquí propuestas.

5. B. ALBERS, *Consuetudines Monasticae,* t. 3, p. 115-144.

6. ID., *ibid.,* p. 79-93.

7. ID., *ibid.,* p. 95-103.

8. *Commentarium in Regula S. Benedicti, P.L.* 102, 689-932; *Diadema Monachorum, P.L.* 102, 593-690; *Via Regia, P.L.* 102, 933-970.

pues, aunque es posible que existiera, no ha llegado hasta nosotros la consueta del monasterio de Aniano [9].

Veamos, ante todo, con algún detalle en qué consiste el *ordo diurnus* de Aniano, o, por mejor decir, de la reforma anianense [10].

Los monjes se levantan a toque de campana. Es de notar que esta campana está dentro del mismo dormitorio. Al parecer, la consueta no quiere que se haga ninguna señal con una campana exterior hasta que los monjes estén ya prontos para empezar los rezos, de modo que cuando entren los huéspedes en la iglesia se hallen los religiosos en sus sitios respectivos [11]. Levantándose, pues, los hermanos con presteza, como manda la regla de san Benito [12], se dirigen al templo, toman agua bendita y van a hacer la visita a los altares. La *Vita* especificará más adelante en qué consistía esta visita [13]. Ya en

9. La misma forma de agrupar los usos en la *Vita* podría hacer pensar que su autor tenía ante la vista alguna consueta escrita. Otro trabajo que arrojaría luz sobre el particular sería tal vez una minuciosa comparación de los *Capitula notitiarum* (ALBERS, t. 3, p. 95-111) — que, como es sabido, son debidos a dos monjes que fueron a Inda para aprender las costumbres de aquel monasterio — con el llamado *Ordo Qualiter* (ALBERS, t. 3, p. 26-49). Parece, en efecto, que la consueta que Grimaldo y Tatón tuvieron ante los ojos, no difería mucho del *Ordo Qualiter* tal como ha llegado hasta nosotros. No es, con todo, prudente avanzar juicios hasta que no haya salido a luz la edición crítica de este último escrito, que está preparando dom Claude Morgand, de Saint-Wandrille.

10. Seguimos el orden de la *Vita*, p. 216-217.

11. «Primitus siquidem quam signum horis nocturnis pulsetur, in fratrum dormitorio schillam tangere iussit, ut prius monachorum congregatio orationibus fulti propria residerent per loca, tunc demum aecclesiae hostiis patefactis, hospitibus pateretur ingressus.» *Vita*, p. 216, l. 21-23.

12. Cap. 22.

13. Dom Ph. SCHMITZ (*L'influence ...*, p. 404) identifica la *trina oratio* con la recitación de los 15 salmos graduales y, lógicamente, cree que Benito prescribía recitar estos salmos tres veces al día. Con todo, la *Vita* (p. 217, l. 2-3) dice explícitamente que antes de Maitines, antes de Prima y después de Completas se recitaban el Padrenuestro y el Credo y se confesaban los pecados. Una comparación con la *Regularis Concordia*, que distingue claramente entre la *trina oratio* y los salmos graduales, parece que puede arrojar luz sobre el particular: «Finitis vero tribus orationibus a pueris [los monjes las habían ya recitado], sonetur secundum signum, residentibus cunctis in sedilibus suis ordinatim atque canentibus quindecim psalmos graduum singilatim, trina partitione uti superiores septem [son, estos siete, los que formaban la *trina oratio*, según la *Regularis concordia*].» Th. SYMSONS, *The Monastic Agreement*, London [1953], p. 13, núm. 17. Sobre la *trina oratio*, Th. SYMSONS ha publicado un artículo en

sus puestos, mientras aguardan que el sacerdote empiece el rezo del oficio divino, recitan los hermanos los quince salmos graduales, cinco por todos los fieles cristianos en vida, cinco por los difuntos en general y otros cinco por aquellos que hacía poco habían fallecido [14]. Durante la recitación de estos salmos, después de cada uno de los tres grupos de cinco se hacía una postración, en la que oraban en privado por las personas encomendadas a las oraciones de la comunidad. A esto seguían los *matutini*.

Durante el verano, inmediatamente después de Laudes, los monjes debían salir de la iglesia «propter somnolentiam» — es decir, para no dormirse — y tras haberse calzado los *calcei diurni* — hasta este momento llevaban puestos los *nocturni* [15] — y haberse lavado, entraban de nuevo en la iglesia siguiendo el orden citado, esto es, tomando agua bendita y visitando los altares [16].

Empezaba entonces el rezo del *officium diurnum*, o sea, de las horas menores, las cuales — detalle interesante — no se recitaban según el *cursus* benedictino [17], sino según el romano, a base del salmo 118 [18]. Antes de empezar la hora de Prima, se tañía de nuevo la campana, como se hiciera antes de Maitines, para que los monjes, hechas ya las visitas a los altares, estuvieran dispuestos a comenzar el rezo con el sacerdote cuando se dejare de tañer. Por esta razón la campana se tocaba *prolixe*.

Después de Prima, los hermanos se reúnen para el *Officium capituli*. Ardón nos lo dice lacónicamente : «expleta prima, in unum adgregati solvant capitulum» [19], sin explicarnos en qué consistía

Donwside Review, 1948, p. 191 ss., que no he podido consultar. Véase también J. B. L. TOLHURST, *The monastic breviary of Hyde abbey, Winchester*, t. 6, (*Henry Bradschaw Society*, t. 80), London, 1942, p. 57-64. A continuación (p. 64-68) estudia la difusión de los salmos graduales.

14. Ardón no habla de las misas de difuntos.

15. Así parece que debe interpretarse el texto de la *Vita* que manda a los monjes que vayan a calzarse. También en este punto la *Regularis Concordia* puede servirnos de pauta para la recta interpretación : «Tunc, facto signo, eant, et se diurnalibus induant calceamentis.» TH. SYMONS, *o. c.*, p. 15-16.

16. Este parece ser el orden real, aunque el texto de la *Vita*, en este punto, invierte los términos : primero visita, después aspersión.

17. S. BENEDICTI *Regula*, cap. 17.

18. En la iglesia romana se reservaba el salmo 118 para las horas menores ya desde el siglo V. Véase C. CALLEWAERT, *Liturgicae institutiones*, t. 2, *De Breviarii Romani liturgia*, Brugis, 1939, p. 56.

19. *Vita*, p. 216, l. 44.

éste [20]. Poseemos, con todo, los elementos suficientes para reconstruirlo con mucha probabilidad de acertar. Tales elementos los proporcionan otros documentos del medio anianense. Según éstos, leíase en primer lugar el martirologio, seguido del versículo *Pretiosa* y de la lectura de la regla [21] o de alguna homilía, a cuyo fin se decía: *Tu autem Domine* [22]. Repetían tres veces el verso *Deus in adiutorium,* con *Gloria* al final, sin *alleluia,* y *Kyrie eleison,* de rodillas [23]. Ciertamente era también conocida la acusación de faltas [24]. Distribuíase luego el trabajo — aquí la *Vita* vuelve a sernos útil —, y, en silencio o cantando salmos, cada uno de los monjes se dirigía a la tarea que le había sido encomendada [25].

20. Con todo, Ardón hace referencia al *officium capituli* al hablar de las obras literarias de Benito, el cual, nos dice, mandó leer la *Concordia Regularum* en la *collatio matutina. Vita,* p. 217, l. 26-30.

21. Ya hemos visto que, según Ardón, se leía la *Concordia Regularum.* Cf. nota anterior.

22. *Capitula Aquisgranensia,* cap. 66, ALBERS, t. 3, p. 140.

23. *Capitula notitiarum,* 7, 11 y 12, ALBERS, t. 3, p. 96-98.

24. «Ut in *capitulo* seu ubicumque quis cum increpatus fuerit statim veniam petens dicat *Mea culpa.*» *Capitula notitiarum,* 13, ALBERS, t. 3, p. 98. Cf. asimismo los *Capitula Aquisgranensia,* 9, *ibid,* p. 118.

25. *Vita,* p. 216, l. 38. — Sobre el *officium capituli* anianense tenemos un interesante testimonio contemporáneo de Benito. Se trata de un librito compuesto probablemente en Gellone — son conocidas las relaciones de este monasterio con el de Aniano —, que ha sido reconstruido por A. WILMART (*Un libret bénédictin composé à Gellone au commencement du IX*e *siècle,* en *Revue Mabillon,* t. 11, 1921-1922, p. 119-133). Según dicho autor, el manuscrito, que se conserva mutilado, contiene: la regla de san Benito (texto fragmentario); un martirologio jeronimiano (breviario), que termina con las palabras: «et aliorum plurimorum sanctorum apostolorum martyrum (virginum) adque confessorum»; una serie de misas (*Missa pro regibus, Missa monachorum* y diversas otras para solemnidades litúrgicas); un florilegio de textos ascéticos y canónicos; una breve crónica del mundo, que termina en el año 807; reglas para el cálculo de las semanas; etc. El libro, como se ve, parece haber sido compuesto, por lo menos en parte, para ser usado en el capítulo. La presencia de la regla y del martirologio, con su típica frase conclusiva, lo hace creer así. También el florilegio de textos podría servir para la *collatio vespertina* e incluso para la *matutina* (recuérdese que los *Capitula notitiarum* mandan leer la regla o bien homilías). Sería, sin embargo, al menos prematuro creer que nos hallamos ante el homiliario compuesto por san Benito de Aniano. La colección es demasiado heterogénea, y algunos de sus textos tienen un carácter más utilitario que edificante. A pesar de todo, no estará de más señalar la presencia de textos canónicos — quizá había más en el manuscrito íntegro — que podrían ser relacionados con las prescripciones de los concilios de las Galias, según las cuales se debían leer en determinados tiempos sus cáno-

La *Vita* no menciona otros rezos supererogatorios hasta la hora de Completas; mejor dicho, con su silencio los excluye [26]. Los monjes, al terminar cada una de las horas podían permanecer en la iglesia para orar en privado. Sólo hay tres excepciones, que anota cuidadosamente la *Vita,* en las que la oración privada es impedida por un acto de comunidad: las ya indicadas después de Laudes y Prima, y, además, después de Completas, en que los hermanos deben rezar por tercera vez al día ante los altares las oraciones prescritas. Es en esta ocasión cuando Ardón explica en qué consistían estas tres oraciones que se repetían antes de Maitines, antes de Prima y después de Completas: los monjes recitaban ante el primer altar el Padrenuestro y el Credo, y ante los demás el Padrenuestro o la confesión de los pecados [27]. Después de la visita que seguía al oficio de Completas debían retirarse a descansar, pues

nes — algo semejante a lo que ordenan las reglas monásticas —. Así el canon 9 del concilio de Macôn de 583: «Ut a feria sancti Martini usque Natale Domini secunda, quarta et sexta sabbati ieiunetur et sacrificia quadragesimali debeant ordine caelebrari. In quibus diebus cannones legendos esse speciali definitione sancimus, ut nullus se fateatur per ignorantiam deliquisse» (*M.G.H. Leg. III, Conc.* t. 1, p. 157). Por lo que atañe a la lectura de las reglas o de los *Codex Regularum* véase J. E. VILANOVA, *Regula Pauli et Stephani* (*Scripta et documenta,* t. 11), Montserrat, 1959, p. 196-197. Notemos que lo mismo el concilio citado que las reglas monásticas (la de san Benito, por ejemplo, cap. 66), así como el sínodo de Aquisgrán, dan siempre como razón de la lectura «que nadie pueda alegar ignorancia». De tratarse de un libro estrictamente capitular, nos hallaríamos ante un testimonio de que en los monasterios franceses, en algunos por lo menos, se aprovechaba la *collatio matutina* o *vespertina* para cumplir con la prescripción canónica de leer las *regulae* conciliares, lo mismo que se hacía con las monásticas. Finalmente, por lo que a la presencia de las misas atañe, notemos el título de *missa pro imperatore,* que concuerda con el uso de orar por los príncipes que hallamos atestiguado, por ejemplo, en Fulda (*Supplex libellus,* ed. ALBERS, t. 3, p. 71). Por lo demás, aunque no es imposible, el mismo carácter de las misas señaladas hace dudar de que se trate de un florilegio de misas matutinales que serían celebradas en el mismo capítulo, lo que podría creerse si se tiene en cuenta que hallamos altares en las salas capitulares al menos desde el siglo X. De todo esto parece desprenderse que las partes del libro que servían para el capítulo son un testimonio de la primitiva reforma anianense, cuando ésta se limitaba a las regiones de Aquitania y Septimania.

26. Nos referimos a rezos corales. Tampoco nos dice nada de otros usos, como la bendición de la mesa, de la que tenemos noticia por los *Capitula notitiarum,* 16, por ejemplo. ALBERS, t. 3, p. 99.

27. *Vita,* p. 217, l. 2-3. Sobre esta confesión de los pecados véase la nota 54.

Benito de Aniano no quería que fuesen vencidos o molestados por el sueño durante el oficio. Esto, con todo, no impedía que antes de la sobredicha visita vespertina a los altares se hubiesen recitado ya diez salmos en invierno y cinco en verano, en que las noches son más cortas.

Por lo que se refiere a la *collatio vespertina* ordenada por la regla de san Benito antes de Completas [28], Ardón no la nombra en su descripción del *ordo diurnus,* pero nos dice, al hablar de los escritos de su biografiado, que el santo hacía leer en ella el libro de homilías que él mismo compiló [29].

¿Son las prácticas supererogatorias que acabamos de enumerar, invención de san Benito de Aniano? Algunos autores parecen afirmar que la reforma anianense «creó» nuevas obligaciones para los monjes [30]. Pero, ¿podemos hablar propiamente aquí de creación?

28. Cap. 42.
29. *Vita,* p. 217, l. 32-34.
30. Dom Ph. SCHMITZ (*L'influence ...,* p. 401-402) se hace eco de la divergencia entre los autores sobre si el Anianense se limitó a conducir de nuevo «à ses veritables traditions la vie monastique en la modelant le plus possible sur la règle de saint Benoît», como dice dom Winandy (*L'oeure monastique ...,* p. 257), o bien si ha «introducido cierto ritualismo y cierto formulismo en esta vida benedictina». Como se ve, pues, la discusión versa más bien sobre el carácter de la innovación de nuestro Santo y no sobre si fue realmente innovador. Claro está que difícilmente encontraríamos un autor que afirme que todos y cada uno de los usos atestiguados por Ardón sean creación de san Benito de Aniano. El mismo dom Schmitz (p. 547), ante una objeción de dom Mundó, precisó: «J'ai dit de façon générale et sans entrer dans les détails que Benoît d'Aniane avait pu trouver et avait, de fait, pris, ici ou là, tel usage dans le monachisme visigothique ou au Mont Cassin, etc. Prendre ainsi telle ou telle coutume dans des abbayes étrangères c'est ce qu'ont pratiqué et ce que pratiquent encore maintenant tous les monastères, mais l'important c'est que Benoît a pris une série d'observances et en a fait, alors que c'étaient des usages particuliers et locaux, des textes *législatifs,* confirmés par l'empereur et *imposés,* désormais, à *tous* les monastères de l'Empire (sauf d'Italie)». He copiado este texto para que se vea cuál es la mentalidad del autor, pues no sería difícil hallar entre los escritos del mismo dom Schmitz alguna frase en que afirma materialmente que el Anianense «introdujo», lo cual podría inducir a error. A pesar de todo, por el tono del ilustre historiador benedictino podríamos pensar que nos hallamos ante usos importados del extranjero o de prácticas locales no generalizadas. Como veremos, esto quizá no es tan claro como ante estas afirmaciones podría suponerse. Pero no es a dom Schmitz ni a nadie en particular a quien voy a dirigir mis objeciones. Más bien deseo poner un interrogante a esta opinión general que

La misma personalidad del abad de Aniano y su medio ambiente nos hacen dudar de ello.

La originalidad no es por cierto un rasgo típico de los tiempos carolingios, que más bien se caracterizan por el afán de compilar y organizar. En esta atmósfera se sitúa la obra de Benito de Aniano. No escribe una regla propia, sino que se dedica a recoger las existentes, en el *Codex regularum* [31], y a compararla con la benedictina, en la *Concordia* [32]. Sabemos por la *Vita* que hizo una colección de homilías, que, como queda dicho, debían leerse en la *collatio vespertina* [33]. Se nos habla también de su proyecto de compilar una colección de sentencias de los Padres [34], aunque no sabemos si pudo realizarlo.

Su obra literaria, como se ve, nos insinúa ya el camino que debió de seguir nuestro santo en su labor monástica: el camino de la tradición. En la tradición, a lo que creo, debemos buscar las costumbres monásticas anianenses. Y el mismo Ardón me confirma en este sentir cuando escribe de su biografiado: «Dedit autem cor suum ad investigandum beati Benedicti regulam, eamque ut intelligere possit satagere, circumiens monasteria, peritos quosque interrogans quae ignorabat, et omnium sanctorum, quasqumque invenire potuit, regulas congregavit. Normamque utilem et *monasteriorum salubres consuetudines didicit*, suisque eas tradidit monachis observandas» [35]. Benito coleccionó usos monásticos como compiló reglas o sentencias

flota en la atmósfera de que Benito ha introducido cambios en el monacato occidental. Es, pues, por cuestión de método que vamos a preguntarnos en estas líneas: 1) si Benito ha creado los usos, 2) si los ha introducido, 3) si es el responsable principal de la llamada reforma anianense.

31. Edición *princeps:* Roma, 1661, debida a L. HOLSTEN.

32. Primera edición, debida a H. MÉNARD: París, 1638.

33. *Vita,* p. 217, l. 32-34. Ya he dicho que no creo que se trate de la colección de textos conservada en el manuscrito de Gellone. Dom MABILLON (*A.S.O.S.B.*, saec. IV, 1, ed. Venetiis, 1735, p. 204, nota *b*) dice ignorar la existencia de este librito, aunque recuerda que dom Ménard afirmó haber visto el homiliario en un manuscrito florentino (cf. *Concordia Regularum,* París, 1638, p. 43).

34. *Vita,* p. 208, l. 28-31. — Naturalmente, no quiero aquí emprender un examen detallado de la obra literaria de Benito de Aniano. No obstante, aun los *Munimenta fidei,* editados por dom J. LECLERCQ (*Analecta monastica,* Première série [*Studia Anselmiana,* 20] Roma, 1948, p. 21-74), contienen, como dice su editor, «abundantes y largas citas de los Padres de la Iglesia», y, como compilación, «hacen pensar en las dos compilaciones de legislación monástica que tienen por autor a Benito de Aniano».

35. *Vita,* p. 206, l. 31-34.

de los Padres ; y es muy natural que lo hiciera, ya que uno de los objetivos de su reforma fue la unificación de las costumbres de los monasterios [36]. Ni es imposible, sino al contrario, que en el sínodo de Aquisgrán de 817, en el que tuvo, según parece, una actuación predominante, aceptara sin dificultad tanto el influjo de los demás abades presentes, como usos vigentes en sus respectivos monasterios [37]. Sería, pues, muy aventurado, aun teniendo únicamente en cuenta el carácter del abad de Aniano y lo que nos dice Ardón, hablar de una consueta creada *ex nihilo* e inclusive de usos «introducidos» en el monaquismo del imperio franco.

Pero el argumento contundente nos lo proporciona la existencia de las mismas costumbres en otros medios monásticos con anterioridad a la reforma anianense o independientes de ella. Vamos a verlo rápidamente.

Está claro que no debemos fijarnos en prescripciones como la de hacer señales a campana tañida. Resulta también superabundantemente atestiguado el uso del agua bendita al entrar en la iglesia, más que por textos literarios, por la misma existencia de las pilas destinadas a este uso [38]. Una costumbre más específicamente monástica como es la visita a los altares, la encontramos ya en la vida de san Pardulfo († hacia 737) ; su autor nos dice que el Santo «a ter-

36. *Vita,* 215, l. 37-39 : «sicut una omnium erat professio, fieret quoque omnium monasteriorum una consuetudo». En el contexto, unificación de costumbres equivale a reforma de los monasterios relajados.

37. «Omnibus ergo simul positis, regulam ab integro discutiens, cunctis obscura diluscidavit, dubia patefecit, priscos errores abstulit, *utiles consuetudines* affectusque *confirmavit*» (*Vita,* p. 215, l. 40-41). Las palabras que he subrayado indican ya que Benito *no impuso* todos los usos, sino que algunos fueron aceptados por él. Más aún : no es imposible que en algún punto el abad de Inda cediese para acomodarse a los demás. Al decir de Ardón — lo hemos visto ya —, Benito hacía recitar las horas menores según el uso romano a base del salmo 118 y leer la *Concordia regularum* en el *officium capituli.* Ardón, que escribió en Aniano después de la muerte del santo, puede muy bien darnos los usos de este monasterio y de la reforma anianense en su primera fase (Aquitania-Septimania). Pero estos usos no fueron aceptados por el sínodo de Aquisgrán. El *capitulare Aquisgranense* (núm. 66) manda leer la regla de san Benito en el *Officium capituli,* y en el núm. 3 impone a todos los monasterios el *cursus* benedictino (ALBERS, p. 140 y 116).

38. Cf. H. LECLERCQ, art. *Bénitier,* en *D.A.C.L.* t. 2, 1, col. 758-771. Para el uso del agua bendita en Occidente véase A. FRANZ, *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter,* I, Freiburg in Br., 1909, p. 6-109 y 633, donde se habla del uso del agua bendita en los monasterios ya en el siglo VIII.

tia hora usque ad sextam, per singula altaria orationi vacabat»[39] Conocemos por escritos anteriores a Benito de Aniano, o independientes de su reforma, tanto la oración diaria por los amigos difuntos, como el uso, que nuestro santo supone[40], de anunciar su muerte a otros monasterios[41]. Y las postraciones que se prescriben al final de cada grupo de salmos que se rezaban por los difuntos, tampoco tienen apariencias de originalidad, pues, además de ser muy comunes en la plegaria eclesiástica, las encontramos atestiguadas por otros escritos monásticos[42].

La *Regula Pauli et Stephani*[43], el *Ordo Romanus XVIII*[44], la *Regula Donati ad virgines*[45] y la *Regula canonicorum* de san Crodegango de Metz[46] notan con precisión cuándo los monjes deben cambiarse el calzado al comenzar el día. El *Ordo Romanus XVIII* alude al recipiente de agua puesto a la entrada del oratorio, en el que los hermanos podrían cumplir la prescripción anianense de lavarse la cara entre Laudes y Prima[47]. Tampoco en el llamado *officium capituli* — y aquí menos que en otros lugares — encontramos ningún elemento que pueda ostentar un título de novedad, si exceptuamos la prescripción de leer la *Concordia Regularum*. Crodegan-

39. *Vita Pardulfi abbatis Weractensis*, ed. W. LEVISON, *M.G.H.*, *Scrip. rer. meroving.*, t. 7, p. 29. Esta vida fue escrita antes del 750 (cf. *Clavis Patrum Latinorum*, núm. 2130, y *Bibliotheca hagiographica Latina*, núm. 6458-60).

40. Ya que se habla de aquellos cuya muerte «aún no ha llegado a nuestra noticia». *Vita*, p. 216, l. 32.

41. En el *Supplex libellus* de los monjes de Fulda se habla también de la oración cotidiana por los difuntos (ALBERS, t. 3, p. 71). Para el anuncio de las defunciones a los monasterios amigos, véase, entre otros ejemplos, el pacto de san Bonifacio con el abad Optato de Montecasino (*M.G.H.*, *Ep.* t. 3, p. 393).

42. Así en el *Ordo Romanus XVII*, 84 a. 780-790), ed. M. ANDRIEU, *Les Ordines romani du haut Moyen Age*, t. 3, Louvain, 1951, p. 186.

43. Ed. J. E. VILANOVA, Montserrat (*Scripta et documenta*, 11), 1959, p. 112.

44. Ed. ANDRIEU, t. 3, p. 206. Según Andrieu (p. 203), la composición del *Ordo XVIII* debe situarse en Francia a finales del s. VIII. Cf. *ibid.*, p. 201.

45. Cap. 19, *P.L.* 87, 281.

46. Ed. J. B. PELT, *Etudes sur la Cathédrale de Metz*, I, *La liturgie*, Metz, 1937, p. 10.

47. «...introitum ecclesiae habent vasculum positum cum aqua, ubi labent manus suas vel facies et tergent lenteo iuxta posito» (ANDRIEU, t. 3, p. 207).

go [48] y el *Ordo regularis* [49] usan el vocablo *capitulum* en sentido de *collatio* o reunión matinal, y en estos mismos testimonios encontramos un esquema del *officium capituli* esencialmente idéntico al anianense. No es, con todo, éste el lugar de establecer comparaciones detalladas que prácticamente nos llevarían a escribir un largo estudio [50].

El canto de salmos durante el trabajo manual, es atestiguado ya por san Fructuoso [51], san Isidoro [52] y el *Ordo regularis* de Montecasino [53]. En fin, aunque la triple confesión (*Confiteor*) del día no vaya unida, como en Benito de Aniano, a la visita a los altares, también en este punto el monaquismo columbaniano precedió en las Galias a la reforma anianense [54].

En resumen, si exceptuamos la posible institución de los salmos graduales, de la que no he podido encontrar ningún ejemplo anterior [55], se puede afirmar que cada uno de los elementos del *ordo diurnus* atestiguados por la *Vita* tiene algún paralelo, más o menos próximo, en escritos anteriores o independientes del abad de Aniano. La obra de éste, por lo tanto, no se puede llamar propiamente original.

48. Por ejemplo, en el cap. 8: «Necesse est ut omnis clerus canonicus ad capitulum veniat». Ed. PELT, p. 10.

49. ALBERS, t. 3, p. 14. — Véase también la *Vita sancti Geremari* († en la primera mitad del s. VII), escrita a principios del siglo IX, en la que se nos habla de la *collatio capituli*. *M.G.H. Scrip. rer. meroving*, t. 4, p. 630. Cf. WATEMBACH-LEVISON, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, I, Weimar, 1952, p. 139.

50. Dios mediante, esperamos poder publicar pronto este estudio.

51. *Regula monachorum*, cap. 6, *P.L.* 87, 1102.

52. *Regula*, cap. 5, *P.L.* 83, 874.

53. ALBERS, t. 3, p. 14.

54. S. COLUMBANI *Regula Coenobialis*, ed. G. WALKER, *Sancti Columbani opera* (*Scriptores latini Hiberniae*, 2), Dublin, 1957, p. 142 y 144-145. S. DONATI *Regula ad virgines*, cap. 19, *P.L.* 87, 281. [S. WALDEBERTUS LUXONIENESIS] *Regula cuiusdam patris ad virgines*, cap. 6, *P.L.* 88, 1059. Cf., sobre todo, S. FRUCTUOSUS, *Regula*, cap. 2, *P.L.* 87, 1099. Pueden darnos una idea de lo que sería esta triple confesión de los pecados las fórmulas que encontramos en el *Precum libellus Trecensis* (a. 804) y *Coloniensis* (c. 805). A. WILMART, *Precum libelli quatuor aevi Karolini*, pars I, Roma, 1940, p. 21-22 y 56-57. Para otros testimonios posteriores a la reforma anianense consúltense los índices s. v. *confessio* y *peccatorum confessio*.

55. Corre por los libros que la recitación de los salmos graduales es creación de Benito de Aniano (cf., por ejemplo, J. B. L. TOLHOURST, *The monastic Breviary of Hyde Abbey*, p. 64), y quizá el mismo Ardón dé pie para ello (*Vita*, p. 216, l. 29 ss). Pero no es imposible que el día que se busque con más diligencia, se dé con algún testimonio independiente.

Si san Benito de Aniano no tiene el mérito de la originalidad, ¿tendrá al menos el de haber introducido en el imperio franco usos monásticos de otros países? ¿O más bien hay que limitar su obra a una mera selección de las costumbres ya existentes en el imperio?

El carácter, ya esbozado, de nuestro santo y los paralelos aducidos nos podrían hacer pensar en el primer extremo. En esta hipótesis, su origen visigodo explicaría su dependencia respecto de los Padres hispanos; y en su interés por enterarse de las costumbres de Montecasino [56] podría darnos razón de los paralelos con el monaquismo italo-casinense.

Pero también aquí surgen algunas dudas. De hecho, todo lo que pudo haber ido a buscar a Italia, era posible hallarlo en el mismo imperio franco. Conocemos, en efecto, el gran influjo ejercido por Roma en las Galias a fines del siglo VIII. Antes de que san Benito de Aniano recurriera a Roma, otros le habían precedido: san Bonifacio, Carlomagno, los monjes insulares — que tanto influyeron en el imperio —, e incluso muchos francos, como Crodegango, obispo de Metz. Si a esto añadimos que existía en las Galias un monaquismo no tan decadente como se ha dicho y que el mismo san Benito tuvo interés en unificar usos dispares — y por tanto, ya existentes — difícilmente podremos hablar de creación o incluso de importación debidas al Anianense, y más bien tendremos que pronunciarnos por una obra de selección de elementos ya aceptados por los monasterios francos. El ritualismo monástico, tantas veces atribuido a nuestro santo, más que una característica personal, es un rasgo del tiempo, de una civilización que ha sido llamada con razón «civilización de la liturgia» [57]. El problema, con todo, aguardará la solución definitiva hasta que nos sea mejor conocido el monaquismo del período preanianense [58].

56. *Vita*, p. 217, l. 20-22.

57. Recordemos las vivas protestas que suscitó en Fulda la simplificación de la liturgia — entre otras cosas, de la conmemoración de los difuntos —por el abad Ratgar—, prescindamos aquí de los motivos —. Cf. J. SEMMLER, *Studien zum Supplex Libellus und zur anianischer Reform in Fulda* en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 69, 1958, p. 290-291. — Como testimonios interesantes del ambiente de la época pueden verse los ya citados *Precum libelli*, editados por A. WILMART, que contienen algunas fórmulas que han pasado a la posteridad, como los salmos penitenciales (cf. nota 13).

58. Esperamos mucha luz, sobre todo, del llamado *Ordo qualiter* (ALBERS, t. 3, p. 26-49), del que, por las dificultades de datación, hemos prescindido completamente en esta nota. Según dom Claude MORGAND (*Le «Memoriale monachorum», nouveau témoin de l'«Ordo qualiter»*, en *Ju-*

Otras cuestiones se presentan al espíritu: ¿Ha de atribuirse primariamente a Benito de Aniano la implantación de unos mismos usos y una sola regla en el imperio franco? ¿Hasta qué punto se debió a nuestro santo la permanencia de los usos anianenses a través de los tiempos?

Por lo que hace a la primera cuestión, son muchos los autores que dan una respuesta afirmativa categórica, y el mismo Ardón quizás ha dado motivo para ello. Cabe, con todo, preguntarnos si tal sentencia es realmente definitiva. Acaso la solución actual se deba en último término a los apologistas de los monjes, que vienen a decir que, si Ludovico Pío fue realmente importante, lo debe casi enteramente a la actividad de su gran consejero [59]. Cierto es que no se puede ignorar la actuación de Benito, no sólo en el terreno monástico, sino también en el eclesiástico en general; pero no deja de ser verdad que Luis era hijo de Carlomagno y sucesor de éste y de san Bonifacio en la obra de reorganización de la Iglesia franca [60]. Su época fue una época de reforma religiosa, y la misma reforma monástica comenzó ya antes de la fundación de Aniano o de Inda, como lo muestra la existencia de grandes monasterios [61]. Así, pues, es muy probable que la reforma se hubiera operado aunque no la hubiese

mièges. Congrès scientifique du XIII centenaire, t. 2, Rouen, 1955, p. 773), san Benito de Aniano adoptó y difundió este texto, aunque evidentemente no es su autor.

59. También Ardón es un apologista, y su *Vita*, aunque tenga globalmente valor histórico, tiene que leerse con cautela. Es cierto que la figura del Santo parece de mayor talla en la *Vita* que en las otras fuentes.

60. No creo que pueda objetarse, por ejemplo, que Carlomagno, que también se preocupó mucho de legislar sobre la reforma monástica, no siempre fue consecuente en la práctica con sus propios decretos. Éste es un mal que persistió en la época de Luis el Piadoso. Recuérdense figuras de abades como la del famoso Wala.

61. Sobre la difusión de la regla benedictina en Francia, tenemos testimonios mucho más antiguos. El Concilio de Autún de 670, por ejemplo, ya establecía: «De abbatibus vel monachis ita observari convenit, ut quicquid canonum ordo vel regula sancti Benedicti edocet et implere et custodire in omnibus debeant» (*M.G.H., Leg., Concilia,* t. 1. p. 221). Claro que no puede olvidarse que este concilio tenía un valor solamente diocesano. De más interés es la legislación inspirada por san Bonifacio y — prescindiendo de la interpretación que quepa dar a los textos — las palabras que se ponen en boca de Carlomagno: «utrum aliqui monachi esse possint praeter eos qui Regulam sancti Benedicti observant», y «qua regula monachi vixissent in Gallia, priusquam regula sancti Benedicti in ea tradita fuisset» (*M.G.H., Leg., Capit. reg. franc.* t. 1, 161-164). Sabemos bien que este emperador se preocupó de difundir el código benedictino.

llevado a cabo nuestro «Benito segundo». Quien la llevó a cabo fue él, indudablemente. Pero, si el mérito debe atribuirse más a la época que al Anianense, cabe preguntarse también si nuestro abad solicitó y obtuvo el apoyo necesario del emperador, o si más bien Luis el Piadoso, en busca de su hombre, eligió a Benito [62]. He aquí un problema que quizá tampoco esté del todo resuelto.

La cuestión de si se debe a nuestro santo la supervivencia de los usos anianenses queda justificada por un hecho indubitable : la desaparición de la reforma anianense como tal a raíz de la muerte de Ludovico Pío y de las guerras que siguieron a ésta entre los hijos del emperador. Y, no obstante, la pervivencia de estas costumbres monásticas es también un hecho perfectamente demostrado [63]. He aquí sólo algunos datos, por vía de ejemplo. Referente a la campana del dormitorio, leemos en una consueta de Alemania : «Omni vero nocte tam estatis quam hyemis tempore, ad primum signum ecclesiae de lectulis surgant summa cum festinacione. Quia Treveris et Gorzie non est usitatum in dormitione tintinabolum sonare, erit enim laudabile, si vos in consuetudine vultis hebere ; vidi eciam Augie et Rodespone» [64]. También hallamos atestiguadas las ceremonias que siguen al toque de campana : la visita a los altares, que en el manuscrito de Einsiedeln vemos relacionada con la *trina oratio*, y la recitación de los salmos graduales cuando los monjes se hallan ya en sus sitios [65]. Es superfluo señalar la pervivencia del *officium capituli*, ya que éste, después de conocer un gran desarrollo y su consiguiente simplificación, ha llegado hasta nosotros según el esquema que adoptara Benito de Aniano. En cambio, han dejado de recitarse los salmos durante el

62. A este respecto es interesante notar que la reforma anianense, según el testimonio de Ardón, no rebasó, en la primera época, las fronteras del reino de Luis el Piadoso ; sólo se extendió por todo el país franco cuando Luis tomó posesión del imperio.

63. Dom Ph. SCHMITZ, en su estudio ya citado (*L'influence de saint Benoît d'Aniane*) ha traído a colación numerosos testimonios.

64. Cod. Treverensis 1238 (ALBERS, t. 5, p. 7). Véase también el manuscrito de Einsiedeln 235, muy afín al de Tréveris (ALBERS, *ibid.*, p. 74) : «Ut omni tempore minimum pulsetur signum quousque infantes conveniant ad primam oracionem, vel certe omnes fratres. Et trina peracta oracione ante tria altaria, residentibusque omnibus in choro sequens percuciatur signum, et intervallo facto aliud feriatur, datoque alio intervallo aliud intonetur».

65. Así el mismo manuscrito de Tréveris dice : «Post terciam videlicet oracionem et terciae campanae [...] fratres qui volunt interim circumeant altaria, qui autem non sedent in choro cum psalmodio» *(Lc.)*; recuérdese también el texto ya citado de la *Regularis Concordia* (nota 13).

trabajo manual ; pero también éstos — adviértase que eran conocidos asimismo de los casinenses — tuvieron una larga vida, entre los cluniacenses, por ejemplo [66]. Basten estas indicaciones someras. Prescindamos asimismo de otros pormenores que no forman parte del *ordo diurnus*, como es, por ejemplo, la forma del vestido [67], o que no se hallan atestiguados por la *Vita*. Una enumeración más completa demostraría aún más la pervivencia de las costumbres anianenses a lo largo de toda la Edad Media e incluso hasta mucho más acá.

¿A qué se debió esta permanencia, a pesar de la desaparición del poder imperial que apoyaba la obra monástica del abad de Inda? Quizá tocamos aquí un nuevo argumento a favor de la preexistencia, en los monasterios francos, de muchos, tal vez de todos, los usos llamados anianenses. Es decir, estas costumbres no eran precisamente anianenses, sino usos del monacato franco ; he aquí por qué subsistieron [68]. Es una hipótesis, al parecer, plausible. Por eso, al encontrar en documentos posteriores costumbres monásticas parecidas y aun idénticas a las anianenses, es menester no precipitarse en hablar de dependencia, como a las veces se ha hecho. Aunque tampoco procede caer en el extremo contrario. Si tal vez ha habido exagera-

66. *Ordo Cluniacensis* I, cap. 75 (HERRGOTT, *Vetus disciplina monastica*, Parisiis, 1726, p. 280) ; *Consuetudines Farfenses* (*ibid*, p. 92) ; *Consuetudines Hirsaugienses* (*ibid*, p. 439).

67. Véase sobre el particular K. HALLINGER, *Gorze-Kluny* (*Studia Anselmiana*, 24-25), Romae, 1951, p. 661-696.

68. Un hecho revelador parece confirmar esta hipótesis. Mientras, por un lado, la «observancia anianense» perduró, por otro la obra literaria de Benito tuvo poca difusión, a juzgar por los manuscritos conservados. Éstos, en efecto, son muy pocos, si exceptuamos los de la *Concordia* (cf. H. PLENKERS, *Die Überlieferung der Regelbücher Benedikts von Aniane*, en *Quellen un Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, München, 1906). Tampoco la *Vita* de Ardón ha tenido mucho éxito literario. De ella conservamos sólo el manuscristo de Montpellier, del siglo XII-XIII (Archives Départamentales de l'Hérault, H., sin signatura), en el que la *Vita* precede al Cartularia de Aniano, y otros testimonios del siglo XVII, que pueden representar a lo sumo uno o dos manuscritos anteriores. Por lo que hace al culto tributado a san Benito de Aniano, son pocos también los testimonios de su difusión. V. LEROQUAIS (*Les Bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, París, 1934) señala sólo dos breviarios anianenses (s. XIV) : los manuscritos 118 y 323 de la biblioteca municipal de Montpellier y el de Saint-Savin en Lavedan, s. XIV-XV (Biblioteca municipal de Toulouse, ms. 73), que contengan la fiesta del santo (11 de febrero). Otro testimonio lo hallamos en un fragmento de leccionario de Serrateix del siglo XIII (Solsona, Museo Episcopal, sin núm.).

ción al apreciar la obra de nuestro abad en su tiempo, a partir del siglo X su nombre irá casi siempre unido a la difusión de los usos atestiguados por la *Vita*. Sobre esto, al lado de argumentos como el que nos pudiera proporcionar la *Regularis Concordia* de Inglaterra, tenemos testimonios expresos del monacato del continente, como el de la *Vita Odonis* [69].

* * *

Llegados al final de estas notas, que — repitámoslo — más que solucionar problemas se proponen plantearlos, volvamos a preguntarnos si la obra del Anianense está bien estudiada, o si por lo menos su estudio está bien enfocado. Probablemente, ni lo uno ni lo otro. Y esto se debe sobre todo al desconocimiento aún reinante del monacato del siglo VIII. Sólo cuando tengamos más profundos estudios y mejores ediciones de fuentes históricas de este siglo todavía oscuro, podrá decirse una palabra definitiva sobre la verdadera naturaleza y las dimensiones exactas de la actuación del abad de Inda. Mientras tanto, no faltan argumentos que nos pueden hacer suponer que su personalidad no fue tan excepcional como a veces se ha creído.

El final del siglo VIII y los comienzos del IX representan en la historia de Occidente una época poco original, por un lado, pero, por otro, de gran empuje organizador. Sus tendencias características — afanes de restauración, de ordenación, de unificación ; todos los rasgos, en una palabra, de los primeros tiempos carolingios — conducen a resucitar de algún modo el imperio romano, a reorganizar la vida eclesiástica, a unificar la liturgia por la introducción de la romana, a fundar una escuela palatina en la que los maestros, al mismo tiempo que asimilan el ideal de la cultura clásica, se apropian los nombres de los antiguos filósofos y poetas. Es un «movimiento». Pero sabemos bien que en la Historia los «movimientos», aun los de carácter marcadamente universal, siempre se hallan dominados por unos nombres señeros : en nuestro caso, Carlomagno, Alcuino y unos pocos más. Son los nombres de las personalidades más representativas, de aquellos que, si se quiere, encauzaron las aspiraciones generales o incluso desencadenaron el «movimiento» ; pero no se puede afirmar que crearon algo de la nada.

69. Leemos en la *Vita S. Odonis Cluniacensis*, de JUAN DE SALERNO (*A.S.O.S.B.*, saec. V, 1, Venetiis, p. 156) : «Ipse autem pater Euticus [esto es, Vitiza, primer nombre de Benito] institutor fuit harum consuetudinum, quae hactenus in nostris monasteriis habentur.»

A esta luz tiene que considerarse, según creo, la persona y la actuación de Benito de Aniano. No es un hecho casual que sea precisamente en este momento histórico cuando se renueva y se estructura la orden monástica. Tanto en el imperio franco como en Italia existen, en las vertientes de los siglos VIII-IX, monasterios famosos, y es de creer que la reforma propugnada ya por san Bonifacio se habría realizado de alguna manera. De hecho, esta manera, que habría ciertamente podido tomar otros nombres, ha pasado a la posteridad con el título concreto de reforma anianense.

En la época carolingia la síntesis tenía que hacerse, y más o menos todo el mundo la hacía ; la gran organización tenía que llevarse a cabo, porque se organizaba todo. Y el emperador, al buscar al organizador, escogió a nuestro abad. Así pues, creo que la importancia del Anianense estriba, no en que fuera un genio creador, ni siquiera un sintetizador genial, sino más bien en que su síntesis — la que él codificó y que era tan semejante a la de los demás — fuese, precisamente ella, la que, al ser impuesta en una de las épocas claves de la historia, diera su nombre a los usos monásticos de toda la Edad Media.

Abadía de Montserrat 17 de julio de 1959.
(Barcelona)

EUFEMIÀ FORT I COGUL
de l'Arxiu Bibliogràfic de Santes Creus

SANT FRANCESC D'ASSÍS A SANTES CREUS

A mà esquerra de la porta que comunica el claustre de Santes Creus amb l'Església, enfront de la nau de llevant o del Capítol, hi ha empotrada a la paret una petita làpida d'alabastre blanc, amb senyal heràldic dels Banyeres — unes banyes de cérvol en pal — i una inscripció llatina. La làpida, escrita en caràcters gòtics del segle XIII, és perfectament llegible i diu, textualment, resoltes les abreviatures:

> ANNO : DOMINI : M : CC : XLII / XI : KALENDAS : FEBRUARII : OBIIT : PONCIUS / PETRUS : DE : BAGNARIIS : ET : FIE/RI : FECIT : ALTARE : SANCTI / FRANCISCI [*escut*] ET / IN : CETERIS : SIMI [*escut*] LITER / ARMENGARIUS : DE : BAGNARIIS.

El text d'aquest epitafi és d'una gran diafanitat quan diu, amb concreció tan fora de dubte, que Ponç Pere de Banyeres morí el dia 22 de gener del 1242, i que havia fet fer l'altar de Sant Francesc.

Aquesta làpida sepulcral ha estat reiteradament esmentada pels tractadistes de Santes Creus, i fins i tot el seu text ha estat donat amb més o menys fidelitat. Però fins ara ningú no s'ha detingut una mica a la consideració de les possibilitats d'especulació que el seu text ens ofereix, ni a les suggestives deduccions que hom pot conjecturar, ni a les saboroses hipòtesis que hom pot establir amb una evident versemblança. Cal que ens hi arrisquem. La figura del Pobrissó d'Assís té una dimensió ecumènica prou gegantina i una projecció sobradament engrescadora per a estimular-nos-hi.

Els Banyeres i Santes Creus

La vinculació dels Banyeres i Santes Creus venia de lluny. Al cap d'uns pocs anys que els monjos cistercencs eren a Valldaura del Vallès cercaren un lloc més convenient per a establir-se definitivament. Aquest lloc fou Santes Creus, la primera donació del qual, segons Villanueva, és del 1158 ; i la possessió indubtable per confirmacions, donacions, vendes i altres formes contractuals de propietat, és consolidada l'any 1160.

D'aquest any 1160 i, per tant, dels primers temps de la presència efectiva i indubtable dels monjos cistercencs a Santes Creus, coneixem el favor amb què la família Banyeres ajudava la novella fundació amb la cessió a la comunitat d'unes terres a l'altra banda del riu Gaià [1]. Uns quants anys més tard — 1169 — eren Guillem i Pere de Banyeres que donaven als monjos de Santes Creus altres terres properes al monestir [2]. Però aquestes primeres donacions, la referència de les quals ens arriba amb inconcrecions cronològiques i d'ubicació, eren les precursores d'altres i, tot i amb llur imprecisió, són avui suficients a despertar en nosaltres el coneixement de la rel que la família Banyeres de bon antuvi plantà en la seva estima al naixent monestir del Gaià.

Júlia, senyora de Banyeres, enriquí la nova església, on ja era venerada «Santa Maria Sempre Verge», i la comunitat que ací residia, presidida per l'abat Pere, amb una tercera part de l'honor de Vilarodona ; la cessió és del 20 de gener de 1170 [3]. I pocs mesos més tard, el 23 de març del mateix 1170, Ramon Pere de Banyeres, la seva muller Ponceta, i els fills d'ambdós, Pere, Bernat i Ramona, signen un document pel qual cedeixen a l'abat Pere de Santes Creus i al monestir d'aquest nom, tota l'honor que tenen a Ancosa, terme de Vilademager [4]. Remarcarem, perquè creiem que val la pena, que aquests dos títols de propietat a favor de Santes Creus, són dels més antics que coneixem atorgats a la comunitat del monestir del Gaià ; solament en coneixem un d'anterior que es refereixi explícitament als monjos del nou monestir, i un altre que esmenta en disjunctiva Valldaura o Santes Creus.

1. Biblioteca Provincial de Tarragona (=B.P.T.), Ms. 166, f. 104.
2. B.P.T., Ms. 166, f. 104v.
3. B.P.T., Ms. 169, f. 93v.
4. Archivo Histórico Nacional de Madrid, Pergamí de Santes Creus número 35.

El favor que la família Banyeres atorgava al monestir de Santes Creus no cessà. La comunitat necessitava afermar-se a la riba del Gaià i calien als monjos terres suficients que garantitzessin la vida i la prosperitat del monestir. Els Banyeres, senyors de terres properes, com hem vist, les anaven cedint als monjos. Ara, 1180, Guillema i Pere de Banyeres completaven les donacions anteriors amb la resta de les terres a l'altra banda del Gaià que esqueien a arrodonir la propietat monacal [5].

Simultàniament, però, Santes Creus adquiria propietats i rendes a diversos altres llocs. Una de les primeres adquisicions importants fou Puigperdiguers, possessió que originà la vileta de La Pobla de Montornès. La compra que l'abat de Santes Creus en féu a Ponç de Rajadell — 1171 — s'anà arrodonint amb diversos altres títols d'adquisició. Un d'ells, i no el menys albirable, fou la cessió que Ponç de Banyeres féu a Santes Creus de tots els drets que li pertanyien a la Pobla de Montornès, i de la qual signà escriptura el darrer de desembre de 1232 [6].

Ponç Pere de Banyeres

Segurament que el Ponç de Banyeres que donà a Santes Creus les seves propietats de la Pobla de Montornès és el mateix Ponç de Banyeres que figura en la làpida del claustre.

Aquest Ponç Pere de Banyeres es trobava greument malalt a Barcelona, a les seves cases davant de Santa Anna. Era dimecres, cap al tard, del 21 de gener de 1242. Amb el malat es trobaven tres eclesiàstics ben significats: Sant Ramon de Penyafort i fra Ramon de Fluvià, de l'ordre dels frares predicadors, i fra Guillem de Balsarenys, monjo de Santes Creus. Ponç Pere de Banyeres manifestà amb molta ansietat i sol·licitud que volia dictar el seu testament i ordenar les seves coses, a fi que fossin pagats els seus deutes, satisfetes les injúries, repartits els seus béns i nomenats els seus marmessors. Però el testament no es pogué redactar amb les normals formalitats del dret. L'endemà, el testador consta que ja era mort, segons la làpida de Santes Creus.

Uns quants dies més tard, el 9 de febrer, els tres testimonis de la darrera voluntat de Ponç Pere de Banyeres es reunien davant l'altar de Sant Domènec del convent de predicadors de Barcelona,

5. B.P.T., Ms. 166, f. 160.
6. B.P.T., Ms. 166, f. 252.

davant notari i persones significades, i de testimonis, i la declaraven sagramentalment, i juraren la veracitat de llur declaració en nom de la Santísima Trinitat.

Ponç Pere de Banyeres havia d'ésser un personatge qualificat. En l'ordenació de la seva darrera voluntat, nomenà defensors d'ella el rei Jaume el Conqueridor, Ramon Folch de Cardona, l'arquebisbe de Tarragona, Pere d'Albalat i els bisbes de Barcelona i Vic, Ferrer d'Abella i Sant Bernat Calvó, aquest últim, antic abat de Santes Creus. La seva darrera volutat disposà, primer que tot, d'ésser enterrat a Santes Creus. I després disposà dels seus béns, que no es detallen amb massa concreció ; no són tampoc gaire concretes les seves deixes, i encara que es faci referència a sufragis i comandes pies, no en consta cap de determinada a favor de Santes Creus [7].

Ultra l'afecció del difunt envers Santes Creus que ens confirma aquest testament sagramental, ens evidencia la seva personal relació amb dos grans sants catalans de l'època : Sant Ramon de Penyafort i Sant Bernat Calvó. La remarca té el seu interès.

El franciscanisme dels Banyeres

Però la làpida sepulcral de Santes Creus ens diu, també, la seva afecció al Pobrissó d'Assís, l'altar del qual Ponç Pere de Banyeres havia manat de bastir a Santes Creus abans de la seva mort. Encara que no podem multiplicar les proves d'aquesta estima, les poques que tenim a l'abast ens fan l'efecte d'incontrovertibles. L'afecció havia d'ésser profunda, i com intensament arrelada en Ponç Pere de Banyeres, perdurable en la seva descendència.

El fet de l'erecció a despesa seva de l'altar de Santes Creus ens en dóna una prova suficient, que puja de to per diverses consideracions que poden ésser formulades : una d'elles, que l'altar fou erigit a l'església d'un monestir cistercenc. Havien de concórrer raons molt fortes perquè una casa monacal del Císter aixequés tant d'hora un altar a un Sant com Francesc d'Assís, d'una trajectòria espiritual amb aspectes tan diversos dels fins aleshores comunament seguits. Cal considerar com havia de xocar una tradició monàstica multisecular amb la irrupció del mendicantisme. Aquest xoc, probablement més traumàtic del que avui abasta la consideració, havia d'ésser suavitzat per motius fortament ponderables. Un d'ells, la voluntat de Ponç Pere

7. Arxiu de la Corona d'Aragó, de Barcelona, Pergamí de Jaume I, número 901.

de Banyeres, afavoridor de Santes Creus. Més endavant arriscarem la versemblança d'una altra motivació valorable, que no destrueix aquesta, sinó que la reforça.

La vigoria amb què prengué l'afecció franciscana en Ponç Pere de Banyeres ens sembla clara. Però el franciscanisme tramès a la seva descendència es mantingué en aquella força primerament arrelada a la família i que fruità el seu mecenatge en la persona de Ramon de Banyeres, «gran benefactor» del convent de Sant Francesc de Barcelona [8], el qual havia manat de bastir a despesa seva la capella de la Mare de Déu i havia fet molts altres donatius al convent, segons la làpida sepulcral de 1277 [9].

Possiblement, aquesta vinculació dels Banyeres amb l'orde franciscana anà enfredorint els seus lligams amb Santes Creus.

I ¿d'on vingué a Ponç Pere de Banyeres l'estima a Sant Francesc? No ho sabem. Però no creiem arriscat de conjecturar-la com a conseqüència de la coneixença que personalment hagués pogut fer amb el Patriarca d'Assís.

Sant Francesc a Santes Creus

La hipòtesi més versemblant de la coneixença de Ponç Pere de Banyeres amb Sant Francesc s'hauria de bastir a base del viatge del Sant a Catalunya. Sobre aquest punt tant controvertit, no solament de la vinguda del Sant a Catalunya, sinó fins i tot de la data, seria baldera tota especulació.

Que el Sant vingué a Catalunya és comunament acceptat per historiadors responsables, i avalat per una vivíssima, inveterada i polifacètica tradició. Honestament s'ha d'admetre; la cronologia documentada i ubicada de la vida del Sant s'hi avé. Cal creure que Sant Francesc vingué a Catalunya. ¿Quan?

8. CARRERAS CANDI, Francesc: *Geografia General de Catalunya. La Ciutat de Barcelona* (Barcelona, s. a.), p. 466.

9. HIC IACET RAIMVNDVS DE BÅGNERIIS CIVIS / BARCHINONE QVI OBIIT ANNO DOMINI M CC LXX / VII, VIII KALENDAS NOVEMBRIS ET FECIT FIERI / ISTAM CAPELLAM AD HONOREM BEATE / MARIE VIRGINIS ET MVLTA BONA / CONVENTVI ASSIGNAVIT. Làpida — les abreviatures de la qual donem verificades — procedent de la capella de Sant Antoni — abans de la Mare de Déu — del convent de framenors de Barcelona. Guardada al Museu Provincial de Barcelona, número 903, pàg. 182 del catàleg, segons BARRAQUER ROVIRALTA, Cayetano: *Los Religiosos en Cataluña durante la primera mitad del siglo XIX*, I (Barcelona, 1915), p. 177.

En aquest punt hi ha una gran discòrdia, i aquesta desavinença ha fet dubtar a més d'un autor fins i tot que el Sant hagués vingut mai. Per fortuna tenim un text d'una veracitat tan poc discutida com la *Rúbrica* de Bruniquer, que ens diu, literalment: «En l'any 1214 vingué a Barcelona lo gloriós Sant Francesc» [10]. Cal doncs, descartar tota possibilitat que vingués abans, l'any 1211, com sembla acceptar Villanueva [11] i dóna com a «veritat incontrastable» el cronista Coll [12]. Ho ha provat, reforçant, de passada, l'afirmació tan concreta de Bruniquer, un biògraf del Sant tan albirable com Mestres [13] i li ha dedicat un estudi d'absoluta solvència científica i rigor històrica el P. López, que estableix l'estada del Sant a la península ibèrica l'any 1214 i a la qual adjudica la durada potser de més d'un any [14].

Amb la vinguda del Sant a Catalunya no és de sorprende que anés a Santes Creus. Hi podia anar per la irradiació de l'aurèola d'aquella casa d'oració cistercenca. Però és més probable que hi *passés,* que aprofités de deixar-s'hi caure tot dirigint-se a un altre lloc, com a terme del seu viatge; aquest lloc immediat podia ésser Lleida, on la tradició diu que el Sant fundà personalment el convent de Framenors. No és probable que fos Poblet, a desgrat del seu prestigi, per motius idèntics als de Santes Creus; i la versemblança de l'estada del Sant a Santes Creus ajuda considerablement la possibilitat que Sant Francesc passés per Poblet, com una etapa més del seu itinerari. De cap manera no és acceptable la pintoresca relació que de la suposada anada de Sant Francesc a Poblet fa Palomer [15], on l'anonimat del cronista, la imaginària — per bé que inconcreta — ubicació del document, i la singular confecció idiomàtica del fragment pretesament transcrit, són més que suficients a denunciar la seva inversemblança i fer-nosla desestimar absolutament.

L'anada de Sant Francesc a Santes Creus no es mou del pla hipotètic. Però aquesta hipòtesi, que sapiguem, no contradiu cap fet, ni

10. BRUNIQUER, Esteve Gilabert: *Rúbriques,* III (Barcelona, 1914), p. 67

11. VILLANUEVA, Jaime: *Viaje literario a las Iglesias de España,* XVIII (Madrid, 1851), p. 164.

12. COLL, Jaime: *Chrónica Seráfica de la Santa Provincia de Cathaluña* (Barcelona, 1738), p. 8.

13. MESTRES, Francisco de Asís: *Galería seráfica o sea Vida del gran Patriarca San Francisco de Asís,* I (Barcelona, 1857), pp. 312-318.

14. LÓPEZ, Anastasio: *Viaje de San Francisco a España.* «Archivo Ibero-Americano», I (Madrid, 1914), pp. 13-45, 257-289 i 433-469. Vegeu les concrecions a la pàg. 23.

15. PALOMER, Josep: *Estampes de Poblet* (Barcelona, 1927), p. 66.

cap dada històricament comprovats. La làpida funeral de Ponç Pere de Banyeres a Santes Creus, fa versemblant aquesta hipòtesi, ja que una de les motivacions del tan primerenc altar del Sant a una església monacal podia ésser la vivor del record del seu pas o de la seva estada a la mongia.

Aquesta possibilitat i aquesta versemblança prenen un relleu de probabilitat per la concurrència de diverses tradicions inveterades que monjoien l'itinerari del Sant en el seu camí de Barcelona cap a Santes Creus per Vilafranca del Penedès.

La primera monjoia cal fitar-la a Sant Joan Despí. La tradició que Sant Francesc va sojornar a can Codina d'aquesta població és antiquíssima. Durant segles perseverà intacta la cambra on reposà el Sant, i que era reservada per a hostatge dels framenors que tenien necessitat de fer nit en aquella població [16]. Sant Joan Despí no repugna que fos el terme de la primera jornada itinerària de Sant Francesc cap a Santes Creus.

La segona jornada podia acomplir-se a Mas Lladoner, entre Vallirana i l'Ordal. Al Lladoner, la tradició del sojorn hi és igualment inveterada. La seva vivència ha estat suportada durant molts segles per una vella capelleta edificada allí en memòria del fet [17]. Els propietaris de sempre del Mas Lladoner han tingut cura de conservar una forta vinculació amb l'orde framenor : consta que en el segle XVI un nombre de religiosos franciscans assistia als enterraments dels membres de la família Romagosa, propietària del Mas Lladoner, com ho acreditava la documentació de l'arxiu de Sant Esteve de Cervelló, a la qual jurisdicció parroquial pertanyia la masia [18].

16. COLL, p. 12 ; MESTRES, p. 307, LÓPEZ, p. 464.
17. COLL, p. 11 ; MESTRES, p. 307, LÓPEZ, p. 464.
18. MARTÍ ALBANELL, Frederic : *La capella de Sant Francesc del Mas Lladoner. Notes històriques* (Barcelona, 1927), p. 9. Llàstima que l'autor d'aquest treball tan estimable, l'hagi fonamentat en el fragment documental confegit per l'exuberant fantasia de Palomer!

La pedra clau de l'arc del portal de la capelleta de Mas Lladoner, diu : AQVESTA / OBRA / MANA / FER LO HONO/RABLE BER/NAT RO/MAGOSA / L'ANY / 1338.

Algunes dovelles i pedres dels muntants són d'aquesta època. Els angles exteriors de l'obra presenten carreus que poden ésser igualment contemporanis. En 1927, segons recorda una làpida de marbre blanc de l'interior, la capelleta fou restaurada amb motiu del VII centenari de la mort del Sant. Però en 1936 fou destruïda, i refeta després amb poc encert. Els actuals propietaris són descendents directes dels Romagosa del segle XIV, si no del XIII.

Una altra etapa de l'itinerari franciscà podia ésser Vilafranca, i la següent ve assenyalada a Rodonyar, una mica després de passat el coll de La Rubiola i ja a les envistes de la conca del Gaià. Rodonyar era seyoriu de l'insigne llinatge de Tamarit. Aquesta família, de sempre, servà gelosament la tradició de l'estada del Pobrissó d'Assís al seu castell de Rodonyar. L'estreta relació i secular afecció dels Tamarits amb els framenors abona que podia originar-la aquell contacte amb el Patriarca. La tradició del sojorn de Sant Francesc al castell de Rodonyar és comunament acceptada com a veraç [19].

A l'arxiu parroquial és conservada una relació que recull et fet del pas de Sant Francesc per Rodonyar, que va hostatjar-se al castell i que en memòria d'aquesta estada en 1320 fou convertida en capella la cambra on el Sant va passar la nit; aquesta fou la primera església que hi hagué a la població [20]. Fa pocs anys que encara s'ubicava entre les ruïnes del castell l'esmentada esglesiola; avui la seva identificació és més problemàtica, ja que si exceptuem les parets foranes, amb prou feines resta res en peu d'aquella antiga fortalesa.

De Rodonyar a Santes Creus la jornada itinerària del Poverello ja fou curta.

Primacia Santescreuïna.

La làpida sepulcral dels Banyeres a Santes Creus ens diu, amb una concreció fora de dubte, que en 1242 el Sant ja tenia altar bastit a Santes Creus. Això és molt interessant; no solament perquè l'altar podia ésser anterior d'alguns anys a la data —en 1242 ja havia estat bastit—, sinó perquè acceptant com a data més antiga

19. COLL, p. 9; MESTRES, p. 307; LÓPEZ, p. 464. Cal remarcar que l'escrupolós estudi del P. López, en recollir les tradicionals estades de Sant Francesc a can Codina, al Lladoner i a Rodonyar, no les controverteix.

20. *Relación de la Parroquia de Rodoñá,* escrita pel rector Dr. Lluís Brugarolas, prev., el 23 de gener de 1921, d'on copiem, pel valor que té al nostre propòsit: «San Francisco de Asís en sus viajes por Cataluña fue a visitar el convento de Santas Creus que dista diez KM. de Rodoñá y el convento de cistercienses de Poblet... De paso a Santas Creus y Poblet se hospedó algún día y pernoctó San Francisco de Asís en el magnífico castillo señorial de Rodoñá. El aposento donde el santo durmió fue convertido el año 1320 en capilla particular del castillo y de la cual se conservan en la actualidad el techo y las paredes, aunque en extremo ruinosas por haber sido incendiado todo el castillo por los franceses el año 1808. Esta fue la primera iglesia de Rodoñá.»

aquest any, el de Santes Creus és l'altar conegut més antic que Sant Francesc ha tingut mai a Catalunya.

Evidentment, encara que la tradició de *Sant Francesc s'hi moria,* capelleta aixecada a honor del Sant a la Plana de Vic, a cosa d'una hora de la ciutat, estableix l'erecció d'aquell ermitori a Sant Francesc en 1225, cal rebutjar que això pogués ésser, perquè aleshores Sant Francesc encara vivia [21]. La tradició plavigatana, pel que fa a la seva datació i a la construcció de la capelleta, no té la més mínima consistència.

Fins ara, l'altar que hom considerava més antic a Catalunya a honor de Sant Francesc era el de Girona, bastit en 1244, segons una notícia propagada pel cronista mínim Roig i Jalpí [22]. No cal emparar-se en la suspicàcia que pot encomanar una notícia proporcionada per un dels probablement més audaços i hàbils falsejadors de la nostra història, perquè, com resta evident, la de l'altar de Santes Creus, que estimem indiscutible, l'avança, almenys, de més de dos anys.

La primacia de l'altar franciscà de Santes Creus en ordre a l'antiguitat és un motiu de glòria per a l'abadia santescreuïna. Sant Francesc lliurava el seu esperit el 3 d'octubre de 1226; abans de dos anys, 16 de juny de 1228, era canonitzat. Una dotzena d'anys després, potser menys que més, ja tenia un altar a l'església cistercenca del Gaià.

Ens fa l'efecte que aquesta primacia ajuda força la veracitat de l'estada franciscana a Santes Creus.

Barcelona — Setembre del 1598
Olzinellas, 13

21. MESTRES, p. 305; COLL, p. 10,

22. COLL, p. 6; ROIG I JALPÍ, Juan Gaspar: *Resumen historial de las grandezas y antigüedades de la ciudad de Gerona...* (Barcelona, 1678), p. 319.

CEBRIÀ BARAUT
Moine de Montserrat

L'*EXERCITATORIO DE LA VIDA SPIRITUAL* DE GARCÍA DE CISNEROS ET LE *TRACTAT DE CONTEMPLACIÓ* DE FRANCESC EIXIMENIS

Depuis la publication des importants travaux du Père H. Watrigant [1], le problème des sources auxquelles García de Cisneros a eu recours pour composer son célèbre *Exercitatorio de la vida spiritual* n'a fait l'objet d'aucune nouvelle étude personnelle. Les conclusions du savant jésuite n'ont donc pas subi de modifications importantes. Cette question considérée comme définitivement résolue depuis un certain temps n'aurait certainement pas éveillé mon attention s'il ne s'était agi de l'édition de l'œuvre complète de l'insigne abbé de Montserrat qui m'a été confiée. Si cette première tentative de publication intégrale des écrits de Cisneros devait répondre, dans la mesure du possible, aux modernes exigences de la critique, une revision des positions antérieures à l'égard du problème des sources s'imposait comme un préambule inéluctable. La tâche a été longue et ingrate, mais cependant beaucoup plus fructueuse que les prévisions laissaient à entendre. Dans l'introduction et les notes qui accompagnent cette édition, aujourd'hui sous presses, nous ferons connaître les résultats de notre enquête. Dans les pages qui suivent nous nous bornerons simplement à exposer l'un des points les plus importants

1. *La genèse des Exercices de Saint Ignace de Loyola*, extrait des *Études religieuses*, 71-72, Amiens 1897 ; *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au quinzième siècle* [*Collection de la Bibliothèque des Exercices de Saint Ignace*, 59] Enghien 1919. Voir particulièrement : *Tableaux des sources de l'Exercitatorium de García de Cisneros*, p. 69-76.

qui a été éclairci et qui mérite, par sa nouveauté, une étude à part. Il s'agit de l'influence considérable de Francesc Eiximenis sur la genèse de l'*Exercitatorio* de Cisneros.

L'œuvre encyclopédique de ce fécond et brillant franciscain né à Girone aux environs de 1340 et mort évêque d'Elna vers 1409 est en grande partie encore inédite. On ne peut que déplorer qu'elle ne soit pas plus connue [2]. Parmi ses opuscules ascético-mystiques se trouve un bref *Tractat de contemplació* qui nous est parvenu incorporé à deux œuvres plus étendues : le *De scala Dei* et le *Llibre de les dones* [3]. Grâce à celles-ci l'opuscule d'Eiximenis sur la vie contemplative connut une diffusion assez grande durant le XVe siècle si l'on en juge par le nombre de manuscrits qu'on a conservés ou dont on

2. Voir, en particulier, J. MASSÓ I TORRENTS, *Les obres de Fra Francesc Eximenis*, dans *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* 3 (1909-1910) p. 588-692 ; MARTÍ DE BARCELONA, *Fra Francesc Eiximenis (1340?-1409?)*, dans *Estudis franciscans* 40 (1929) p. 437-500 (cfr. *Collectanea Sarrianensia* XIII, 1929) ; ANDRÉS D'IVARS, *El escritor fr. Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408)* dans *Archivo ibero-americano* 14 (1920) p. 76-104 ; 15 (1921) p. 284-331 ; 19 (1923) p. 359-398 ; 20 (1923) p. 210-248 ; 24 (1925) p 325-382 ; 25 (1926) p. 5-48, 284-333 ; J. RUBIÓ, *Francesc Eixemenis*, dans *Historia general de las literaturas hispánicas*, Barcelona, 1949, I, p. 720-725. Certains de ses ouvrages ont été publiés dans la collection *Els Nostres Clàssics:* M. OLIVAR, *Contes i faules*, Barcelona, 1925 ; DANIEL DE MOLINS DE REY, *Regiment de la cosa pública*, Barcelona, 1927 ; MARTÍ DE BARCELONA - NORBERT D'ORDAL, *El terç del crestià*, Barcelona, 1929-1932 ; G. E. SANSONE, *Cercapou*, Barcelona, 1957-1958.

3. On identifie habituellement le *De scala Dei* avec le *Tractat de contemplació*, bien que celui-ci ne soit en réalité qu'une partie du premier qui comprend : un dévotionaire, avec diverses prières et méditations pieuses sur les bienfaits de Dieu, et le Pater Noster (f. 6-24v) ; un résumé de la doctrine chrétienne, avec l'exposé des vertus théologales (f. 25-29), des vertus cardinales f. 29-30v), des commandements de Dieu (f. 30v-35v) et des péchés mortels (f. 35v-45) ; un traité pénitentiel ou de confession (f. 45-90) ; et, en dernier lieu, le *Tractat de contemplació* (f. 90-127). Les quatre derniers chapitres (25-28) représentent une addition. Le *Tractat de contemplació* se termine proprement avec le chapitre 24, f. 122v, où nous lisons l'observation suivante : «E açí és acabada la matèria de contemplació summariament. E per conseqüent açí és acabada la suma de la oració e tot lo tractat de penitència, lo qual dixérem damunt que stava en deiuni e almoyna e oració.» Dans le *Llibre de les dones* le *Tractat de contemplació* fait partie du cinquième traité, consacré aux religieuses. Le contenu coincide exactement avec le texte du *De scala Dei*, de même que le nombre de chapitres.

trouve mention [4]. On connaît en surplus trois éditions du *De scala Dei* faites à Barcelone en 1523, 1501 et 1494. Cette dernière, sortie des presses de Diego Gumiel, imprimeur qui fut, par ailleurs, en relations avec Montserrat pendant son séjour à Barcelone [5], est très vraisemblablement celle que Cisneros utilisa et je m'en servirai pour toutes les références de cette présente étude [6]. Le *Llibre de les dones* fut aussi imprimé dans la ville comtale en 1495, dans l'atelier de Jean Rosenbach [7], et, fait notable, il fut plusieurs fois traduit en castillan pendant le XVe siècle [8]. Il est possible que Cisneros ait connu l'un ou l'autre de ces exemplaires en langue castillane et même qu'il s'en soit servi, cependant il n'y a pour l'instant aucun indice décisif qui le démontre [9]. La nouvelle version et adaptation du livre dûe au frère mineur Alonso de Salvatierra, publiée en 1542 à Valladolid sous le titre *Carro de las donas*, ne nous intéresse pas puisqu'elle est postérieure à l'*Exercitatorio*.

En ce qui concerne les points communs entre le livre de Cisneros et l'opuscule d'Eiximenis sur la contemplation, une lecture et une confrontation mutuelle révèlent déjà au premier coup d'œil une sé-

4. J. Massó i Torrents, *a. a.* p. 638-640 ; 647-649, et le Père Martí de Barcelona, *a. c.* p. 470-471 ; 475-476, signalent onze manuscrits catalans du *De scala Dei* et quatorze du *Llibre de les dones*. Il faut compter avec un certain nombre de manuscrits disparus dont il ne reste aucunes traces.

5. Par les soins du monastère, et probablement par ceux de l'abbé Cisneros lui-même, imprima à Barcelone en 1497 le livre d'Isaac de Syrie, *De ordinatione animae*. Au verso du frontispice, en guise de marque d'éditeur, figure une gravure sur bois avec les armes du monastère : les montagnes et la scie. C. Haebler, *Bibliografía ibérica del siglo XV. Enumeración de todos los libros impresos en España y Portugal hasta el año 1500*, La Haya-Leipzig, 1903, n.° 326 ; J. Vindel, *El arte tipográfico en España durante el siglo XV*, I, *Cataluña*, Madrid, 1945, p. 202, n.° 122 ; VIII, *Adiciones y correcciones*, Madrid, 1951, p. 114-115.

6. C. Haebler, *o. c.*, n.° 710 ; J. Vindel, *o. c.*, p. 162-163, n.° 96. Pour les citations de l'*Exercitatorio* nous employons l'édition *princeps* imprimée à Montserrat par Jean Luschner en 1500. C. Haebler, *o. c.*, n.° 151 ; J. Vindel, *o. c.*, p. 237, n.° 151.

7. C. Haebler, *o. c.*, n.° 706 ; J. Vindel, *o. c.*, p. 169-171, n.° 100.

8. Cfr. J. Massó i Torrents, *a. c.*, p. 643-645 ; Martí de Barcelona, *a. c.*, p. 471.

9. L'examen direct de quatre des sept manuscrits conservés (Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 6228, 12731 ; El Escorial, ms. h. iij. 14, h. iij. 20) ne nous a pas permis d'arriver à une conclusion sur ce point. Les différences ne sont pas nombreuses, ni importantes, cependant elles suffisent en tous cas pour exclure qu'il s'agit d'une copie littérale. Il reste la possibilité que Cisneros a pu faire usage d'une autre version avec des variantes distinctes.

rie de coincidences qui attirent l'attention. L'un et l'autre sont conçus et se développent en accord avec le schéma traditionnel des trois voies, purgative, illuminative et unitive.

TRACTAT DE CONTEMPLACIÓ

E deus ací saber primerament, que aquesta sancta art e sciència ensenya, que qui al Senyor vol en esta vida altament puiar per contemplació, ha procehir per tres vies. La primera se apella purgativa, la segona illuminativa, la terça perfectiva e unitiva (f. 91ᵛ-92).

EXERCITATORIO DE LA VIDA SPIRITUAL

En este libro, hermanos muy amados, tractaremos cómo el exercitador y varón devoto se ha de exercitar según las tres vías que son dichas purgativa, illuminativa y unitiva, y cómo por ciertos y determinados exerçiçios, según los días de la semana, meditando, orando, contemplando, ordenadamente podrá subir a alcançar el fin deseado, que es ayuntar el ánima con Dios, lo qual es dicho de los sanctos verdadera y no conoscida sabiduría (f. 2-ᵛ).

Dans les deux traités on trouve indiquée la méditation des péchés comme le premier exercice de la voie purgative.

TRACTAT DE CONTEMPLACIÓ

Feta la dita preparació, si tu pots de matí a la hora que t'és pus avinent, te separaràs en algun loch secret e escur, e aquí ab los ulls tancats remembraràs uns ·viii· o ·x· dels maiors peccats que iamés fist la faç levada al cel (f. 93).

EXERCITATORIO DE LA VIDA SPIRITUAL

El lunes, después de los maytines, a la hora establescida de la oración, venido al lugar acostumbrado [...], recolegida tu ánima, toma persona de culpado, y con afecto de temor, puesto delante Dios como si fuesse un juez que te quiere condenar, debes con diligencia traer a la memoria y pensar quánto Dios es ofendido por cada pecado [...]. Piensa assimismo de los pecados passados ante de tu conversión (f. 39-40ᵛ).

De la même manière qu'Eiximenis, l'auteur de l'*Exercitatorio* recommande de ne pas trop s'appesantir sur le souvenir de certaines fautes afin d'éviter que sous couleur de remède et de remord le venin

de la délectation ne s'infiltre dans le cœur. L'image de la lime qui polit le fer et en enlève la rouille est employée par nos deux auteurs pour décrire les effets que la componction produit dans l'âme pécheresse. Tous les deux insistent aussi sur la nécessité de persévérer dans les exercices commencés, même si ceux-ci ne produisent pas immédiatement le résultat espéré. Si l'homme fait ce qui est en son pouvoir, tôt ou tard le Seigneur lui octroiera sûrement la douleur des offenses qu'il a commises contre lui ainsi que son pardon.

Tractat de contemplació

E guardet que si així membrant los pecats lo cor si delitava, que aytantost pas ultra a altra, en guisa que lo diable ab sa astúcia no't fes aquí recebre verí on deus aquí rebre medecina (f. 93).

Car sàpies que aixi com tostemps que la lima passa sobre lo ferre rovellat, tostemps ne leva alguna cosa de rovell, així tostemps la contrició que passa per lo cor deleix quencom de la malícia del peccat; hoc en tant, que tanta contrició hi poria haver, que tot lo pecat seria delit e perdonat (f. 92^{v}-93).

E si lo gloriós Pare no't dóna tantost dolor de tos mals, ni desplaer, ne't vol dar nenguna consolació, ia per açò no't torbs, mas persevera en aquesta santa obra així com dit és; car lo beneyt Pare, qui veu que tu fas ço que en tu és, a la fi te hoïrà e't farà larga misericòrdia (f. 94^{v}).

Exercitatorio de la vida spiritual

Piensa assimismo de los pecados quán torpes, mayormente quanto a los carnales, en los quales no te detengas, porque adonde buscas contrición no te engañe la delectación (f. 40^{v}).

Porque assí como la lima apura y delgaza el fierro, y le quita todo el orín, assí alinpian los sospiros y gemidos el orín de los pecados y de los vicios, y los destruyen del todo por el rocío de la gracia divinal (f. 43^{v}).

Y aun si no pudieres alcançar dolor por estas cosas susodichas, no dexes de haver memoria dellas brevemente cada noche en tu exercicio. Ca asaz basta a nuestro Señor que se esfuerce el hombre a hazer lo que es en sí. Y aun muchas vezes espera nuestro Señor el fin de la obra de su siervo, y se aparta, y no le da contrición ni consolación, porque sea provada su fe y paciencia, y porque le sea dado divinalmente mayor dolor de los pecados que cometió (f. 44-44^{v}).

Pour obtenir plus facilement la miséricorde et la grâce divines, Eiximenis conseille à l'ascète de suivre l'exemple des jongleurs qui fréquentent les cours des puissants seigneurs. Avant de leur demander une faveur, ils commencent par leur décerner de grands éloges. Il précise ensuite quels sont les termes les mieux appropriés que le jongleur spirituel pourra employer pour louer la grandeur et la noblesse de Dieu et demander le pardon de ses fautes. Il l'exhorte finalement à ne pas se borner à prier pour lui-même, mais aussi pour le salut de tous les hommes, chrétiens ou infidèles, à demander l'aide de tous les saints et, en particulier, à recourir à l'intercession de Notre Dame. Tous ces enseignements et ces recommandations sont formulés d'une manière identique dans l'*Exercitatorio*.

Tractat de contemplació	Exercitatorio de la vida spiritual
Pots encara aiustar a la dita manera de supplicar al Senyor, per impetrar gràcia de purgar tu mateix, altra via supplicatòria, qui és a manera d'un iuglar qui vol impetrar un gran do d'un gran senyor, e diu-li en la cara grans laors a sos plaers. Així tu, aprés açò que dit és, li presentaràs algunes de ses altes dignitats, així com que ell és Déu verdader, saviesa infinita e omnipotent bonesa, incomparable pietat, sens terme benaventurat, per natura saber incompreensible e perfet en totes ses coses.	Porque para alcançar la su gracia, sin la cual es impossible conseguir la misericordia, conviene que a manera de los truhanes que andan en las cortes de los grandes señores, los quales, quando codician alcançar alguna cosa temporal, primero loan al príncipe por muchas maneras y después demandan lo que dessean, assí te hagas tú juglar spiritual, loando a Dios para alcançar perdón de tus pecados (f. 45).
Alguns ensenyen que en special plaen a nostre Senyor Déu les següents al·legacions, ço és, que és sobiranament bo e bell, e Senyor general de tot lo món, fort altament dolç e suau, e sobre tot entenìment misericordiós. E de tots aquests vocable fan una suplicació a impetrar purgació de sos peccats, dient així al Senyor : O sobres bo e sobre bell e sobre gran Senyor,	Y con dulcedunbre de la mente álçate dentro de ti mismo a loar al Señor implorando su misericordia, considerando y loando su grandeza y nobleza en estas cinco palabras, que son de gran devoción : *Domine, Bone, Pulcherrime, Dulcis, Misericors*. Que quiere dezir : Señor, bueno, hermoso, dulçe, misericordioso [...], y no andarás vagando por muchedumbre de palabras

e sobre dolç e sobre misericordiós Senyor, hàies pietat d'aquest peccador, lo qual has reemut amb la tua sanch preciosa[...]. E mentre diràs les dites ·v· paraules està en cascuna un poc, e aturaràs en aquella en que trobaràs maior plaer e maior devoció.

quando quisieres orar, mas recolegido dentro de ti mismo y no derramado en las cosas de fuera, podrás orar diziendo: O Señor, bueno, hermoso, dulçe, misericordioso, haved merçed deste peccador que redemiste por la sangre preciosa de vuestro Hijo. Y diziendo estas palabras solamente deves mirar a demandar perdón de los pecados en que has offendido (f. 44ʳ-46ᵛ).

E per tal que la tua supplicació sia al Senyor pus plasent, no solament pregaràs per tu, ans per tota creatura racional e mortal, que lo Senyor los faça gràcia que·l servesquen e l'honren e l'amen per manera que·s salven; e així orant resemblaràs al Pare celestial, qui sobre tota creatura fa eixir lo seu sol, e a tots governa e fa tostemps misericòrdia. A espaxar encara ta supplicació, posar-hi has per intercessor qualque sant al Senyor molt car, e en special la sua gloriosa Mare, que sobre tots los altres és a Déu cara, car ella supplicant, tots los altres se inclinen al Senyor, supplicants axi mateix per ço que ella vol, e açò per reverència d'ella (f. 95-v).

Y porque es cosa de mucho merescimiento y que mucho aplaze a Dios, con estas mismas palabras deves orar por todos los estados assí cristianos como infieles, diziendo: O Señor, etc., haved merçed de todos los pecadores, y convertid los infieles al conoscimiento de vuestra sancta fe cathólica [...]. Alímpiate assimismo por ruego de los sanctos, mayormente de Nuestra Señora [...]. Si vos, Señora, os inclináys delante de la magestad divinal a rogar por mí, que soy gran pecador, muy sobervio y peor que todos los pecadores, juntamente con vos, Señora, se inclinará toda la corte celestial, diziendo: Inclinad, Señor, las orejas de la vuestra soberana piedad a las suplicaciones de vuestra sanctíssima Madre (f. 46ʳ-47ᵛ).

Nos deux auteurs sont aussi d'accord quand il s'agit de déterminer la durée du temps — un mois ou deux — qu'il convient de consacrer aux exercices de la voie purgative avant de passer aux pratiques et aux méditations plus élevées de la voie illuminative.

TRACTAT DE CONTEMPLACIÓ

Aprés donchs que per un mes o per dos hauràs penat, orat e contemplat en tos mals, e segons que·t

EXERCITATORIO DE LA VIDA SPIRITUAL

Mas después que fuere acostumbrado algún tiempo en este exerciçio [de la vía purgativa], conviene

percebràs descarregat del mal propòsit de peccar en què has abans perseverat, e segons que la lum celestial te inspirarà a conexer que t'és millor, així faràs [...]. Per tal aprés que l'om és purgat e lunyat del peccat ve per dret orde de la via illuminativa (f. 97-v).

a saber, por espacio de un mes [...], levántese de allí adelante a pensar el amor celestial, exercitándose por la segunda vía que es dicha illuminativa (f. 69v).

Un examen de conscience spécial précède le passage de la voie purgative à la voie illuminative. L'énumération des matières sur lesquelles il doit porter, comme la description des signes qui indiquent si l'âme est suffisamment purifiée, prouvent l'existence d'un fonds commun de doctrine.

TRACTAT DE CONTEMPLACIÓ

Per tal que abans e millor sies purgat de tos mals, attén ab conciència dreta e studia que en tu per res no entra ne regna alguna negligència [...].

Deus encara pensar e studiar que cobeiança mala no regne en tu, ni vages cercant delits, en special en meniar, ni en beure, ni en vestir [...].

Tota la cobeiança axí mateix ergullosa foragita de tu mateix : no desigs saber ni dir coses altes, ni amagades, ni veure coses belles, ni haver coses a tu massa cares [...].

Per aquest mateix esguard no desigs ésser molt favoreiat, ne loat, ne preat, ne honrat, ne·t iactes per res, car aytals cobeiances amagades, més naffren la consciència que la cobeiança carnal, e pus falsament noen la hon regnen.

Deu-se encara ben avisar aquell, qui vol ésser ben purgat de peccat,

EXERCITATORIO DE LA VIDA SPIRITUAL

Fecho esto, con gran diligencia ten capítulo contigo mismo, examinándote de los pecados de la negligençia (f. 73v).

Cerca de la concupiscençia deves pensar si bive en ti concupiscençia de deleyte [...]. Conviene saber, si buscas manjares sabrosos, vestiduras deleytosas, delectaçiones luxuriosas (f. 74v-75).

Lo segundo, te deves examinar de la concupiscençia de la curiosidad, que entonçes bive en ti, quando deseas saber cosas ocultas, veer cosas hermosas, haver cosas costosas (f. 75-v).

Lo terçero, te deves examinar de la concupiscençia de la vanidad, que entonçes bive en ti, si tovieres apetito de favor, alabança, honrra. Todas estas cosas son vanas e tornan al hombre vano, y assí son de huyr como la cobdiçia de las mugeres (f. 75v).

Cerca de la nequicia [...]. Lo primero, deves pensar la iniquidad

que en ell no regne nenguna malícia en lo cor, ni en la paraula per murmuració, ne en la obra, ne encara deu donar senyal de indignació [...].

E, per escapar a tots aquests mals, supplicaràs en ta oració que lo Senyor beneyt te do tres dons, per la sua gran pietat. Lo primer, que sies fort en les obres de Déu a fer, e ben continuat fins al dia de ta mort, axí que·l servesques alegrament, prudentment e contínuament e fervent fins a la mort contra tota negligència. Lo segon, que contra ta cobeiança te do amor de aspredat e de pobretat e de menyspreu de tu mateix. Lo terç, que contra tota malícia te don benignitat e dolçor de cor, qui·t faça a tota res benvolent, e en tes tribulacions pacient e tostemps en l'esperit alegre.

E per esta via seràs purgat de tos mals, e dispost a puiar en altes contemplacions per la via segona de contemplació, qui s'apella illuminativa. E aquesta purgació és axí necessària a aquell qui vol puiar en contemplació, car sens aquesta iamés no poria procehir en alt a pensar ; ço és, que fa mester que ans que vinga a la illuminativa, sia passat e purgat per aquesta primerament (f. 96-97).

de la yra, que consiste en el ánimo, en señal, o en palabra, o en el coraçón [...] o en la obra (f. 75v-76).

Y para conoscer si es purgado deve pensar con toda diligencia si tiene alcançadas estas tres cosas, conviene a saber : estrenuidad contra toda negligencia, severidad contra la concupiscençia, benignidad contra la nequicia [...]. Estrenuidad es una fortaleza del ánimo que lança toda negligençia, y dispone al ánima a hacer buenas obras, conviene a saber, vigilantemente, confiadamente, elegantemente. Lo segundo, la severidad, que es una fortaleza del ánimo que restriñe toda concupiscençia, y habilita el ánima y la faze ferviente al amor de la aspereza, pobreza y vileza. Terçeramente se sigue la benignidad, que es un dulçor del ánima que lança de sí toda nequiçia [...] y faze el ánima ábil a bienquerençia, tolerançia i alegría interna.

Y aquí se acaba el conoscimiento de la vía purgativa [por la qual subirá el siervo de Dios sin algún medio a la vía illuminativa] ca tota consciençia limpia, alegre es y jocunda. Estas tres cosas alcançadas, prompto ternemos el coraçón para subir arriba, y por ellas podremos conoscer el término de nuestro alimpiamiento (f. 70-v).

Les trois étapes de la vie spirituelle représentées par les trois voies, purgative, illuminative et unitive, sont comparées, en usant d'une image typiquement bernardine, au triple baiser des pieds, des mains et de la bouche.

TRACTAT DE CONTEMPLACIÓ

Dèhia lo sant Johan, que lo gran cap nostre Jesuchrist, per sa gran dolçor, soffria que pus que l'hom lo havia besat per algun temps en los peus, dolent-se de sos peccats, aprés sofferia que·l besàs en les mans, pensant e fahent-li gràcies de sos benifets; e aprés açò, permetia que hom lo besàs en la boca, pensant l'hom en la dolçor de la sua amor (f. 97).

EXERCITATORIO DE LA VIDA SPIRITUAL

Y si assí lo hiziere, quantoquier sea simple, por el dolor de los pecados, assí como por un beso de los pies, y por la memoria de los beneficios, assí como por beso de las manos, subirá al beso de la boca que está en el desseo del amor divinal [10] (f. 108-v).

L'identité s'étend encore à toute une série de détails concrets sur le temps et la manière de prier. Le moment le plus convenable pour se livrer à la prière et à la contemplation est la nuit. Quant à la manière, tous les deux insistent également sur la nécessité de s'en tenir à un horaire fixe et de compter sur un choix varié de sujets de méditation. L'exemple de ce qui se pratique pour la vie du corps auquel une nourriture à heures fixes est plus profitable, et qui trouve les aliments d'autant plus savoureux qu'ils sont plus variés, leur sert de comparaison pour appuyer leurs réflexions sur les avantages de la méditation méthodique.

TRACTAT DE CONTEMPLACIÓ

E diu aquest [sant Efrem], si·m demanes qual hora és pus apta a levar si mateix en aquesta sancta ocupació, dich-te que de nits, quant la gent reposa e nengú no et torba [...]. Scrit és en lo psalm: *In die mandavit Deus misericordiam suam, et nocte canticum eius.* E vol dir, que lo Senyor ha manat que de dia nos occupem en les obres de misericòrdia, ço és, donant a aquells qui·ns són presentats pobres e mesquins, e de nits entenam a la sua laor e contemplació (f. 109v-110).

EXERCITATORIO DE LA VIDA SPIRITUAL

Y assí, concluyendo dezimos que el tiempo convenible para orar es la noche, según aquello del salmista: «En el día mandó Dios la su misericordia y en la noche el su cántico.» Como si dixesse más claramente: en el día mandó Dios obrar las obras de misericordia, y en la noche las obras del cántico de su alabanza (f. 26v-27).

10. Cfr. c. 19, f. 69v: «Y aunque sea muy pecador, no dubde de subir a demandar a Dios el su amor, ca en esto no hay presumçión alguna. Que pues ya por el dicho espacio ha besado los pies al Salvador por reconoscimiento de sus pecados, bien se puede llegar a besar las manos por reconoscimiento de los benefiçios.»

La sisena indústria és saber mudar sos pensaments de un loch en altre. E açí attén, que si lo contemplatiu per lonch temps estava contemplant en una mateixa matèria, daria gran enuig al cap e als pits de si mateix, e per conseguent a tot lo seu cors. Per què axí com aquell qui plasentment vol pensar en un bon dinar e ben meniar muda sovint les viandes, axí lo contemplatiu se deu mudar de cogitació en cogitació, quant se veu aflaquir massa lo cap pensant en special en alguna (f. 110-v).

Deve usar el religioso de diversas viandas spirituales. Ca veemos por experiençia que por mucho que sea deleytable el manjar, si mucho es acostumbrado, a las vezes engendra aborrescimiento y se enoja el paladar de lo gustar, y dessea otros manjares menos deleytables. Y si son dados al hombre diversos manjares, tanto más come dellos, quanto más halla sabor nuevo en cada uno dellos. Y assí el devoto religioso quando se llega a orar menester ha de buscar diversos manjares spirituales. Ca no es pequeño trabajo a la cabeça y al pecho y a todos los otros miembros del cuerpo, quando el hombre se esfuerça a subir por desseos ençendidos al çielo. Por lo qual conviene que use de diversas viandas de pensamientos, porque con el nuevo sabor pueda aun el cuerpo haver recreación (f. 24-v).

La quinta [astúcia] que iamés, sinó per causa neccessària, lo contemplatiu no leix lo trahüt que ha acostumat de dar a Déu cascun jorn en certes hores e per certes paraules [...]. No res menys deu pensar que aytal trahüt és vida de la sua ànima. Donchs pus que lo cors no soffre que la hora no li sia tolta, en què ha acostumat de pensar si mateix, quant més donchs deu attendre la ànima devota, que ella no perda sa refectió a la hora acostumada; car gran abusió és que la serventa sia dinada e ben servida, e la dona muyra de fam (f. 109v).

Quanto al tiempo y las horas veemos, hermanos, que mucho más es provechoso al cuerpo y más convenible a su apetito y desseo, acostumbrar siempre comer a un tiempo. Y por semejable manera, la ánima que dessea bivir en el amor de nuestro Señor, deve tener hora convenible en que se pueda apartar, y tiempo çierto para orar, en el qual pueda tomar cada día el pan y el vino spiritual de la consolación divinal. Ca mucho es más deleytable y amable a la ánima este conbite y manjar, que a la carne el comer corporal. No es cosa razonable que la ánima, que es señora, esté ayuna y sea privada de la dulcedunbre deleytable de su vianda, y la carne, que es sierva mala y parlera, tome su vianda a hora çierta (f. 26-v).

Il y a deux principaux aliments de la vie spirituelle de l'âme : la prière fervente et la contemplation dévote de la vie et de la passion de Jésus Christ. La très sainte humanité du Sauveur, avec ses plaies ouvertes et son côte transpercé — doctrine traditionnelle et particulièrement chère à l'auteur de l'*Exercitatorio* — représente la porte par où le contemplatif pénêtrera dans l'amour de la divinité.

TRACTAT DE CONTEMPLACIÓ

La primera [cosa], quan l'om vol contemplar, sí és devota oració e pura e attesa e cordial, qui deman desig e fervor e unió ab lo Senyor. E aprés d'açò pensar en Jesuchrist peniat e naffrat cruelment en la creu, e per tot lo cors verberat e plagat [...]. E aquesta cogitació és apellada a nos porta proposada per entrar en la sancta divinitat, dins aquella sancta carn tancada e amagada. E en senyal que les sues naffres són porta a entrar en ell, volgué que cruel lança li obrís lo seu costat, aprés la sua sancta mort, per la qual obertura e porta l'ull contemplatiu entràs per veure les magnificències divinals, tancades dins aquella sagrada archa del testament, qui era la sua carn preciosa (f. 111).

EXERCITATORIO DE LA VIDA SPIRITUAL

El primero manjar deve ser la oración devota y el desseo casto, por el qual dessee el ánima ser purgada, alumbrada y ayuntada a aquel esposo bienaventurado. [...]. Lo segundo, deve pensar a menudo la vida y passión de nuestro Redentor. Ca la vida del Salvador y su muerte y passión es assí como una puerta para entrar al amor de la divinidad. Y en señal desto fue abierto su costado con fierro, porque claramente conosçiéssemos que no podíamos entrar al amor de su divinidad sino por las puertas de las llagas de su humanidad. Y quando el siervo de Dios començare a se arraygar en el amor de la divinidad, podrá apartarse de pensar la humanidad. Ca por alcançar este gusto y pensamiento pensava primeramente de la humanidad, y de las llagas que eran puertas para ello (f. 24v-25).

Notons encore ce passage sur les postures que l'homme dévôt peut adopter pendant l'oraison.

TRACTAT DE CONTEMPLACIÓ

Legim que Moysés orant stava dret e tenia les mans esteses envers lo cel. Salomó estava agenollat e tenia la cara envers la terra e les

EXERCITATORIO DE LA VIDA SPIRITUAL

Quando fueres solo podrás usar de diversas çeremonias en la dispusición de los miembros. Agora alçando las manos, assí como Aarón ;

mans alçades envers lo cel, segons que apar en lo Paralipòmenon. Magdalena, com demanava misericòrdia a Jesuchrist, estava tota gitada en terra besant e regant de ses llàgrimes los peus del Salvador; mas escoltant lo Senyor beneyt, sèhia en terra als seus peus. Lo Salvador en l'ort, suplicant al Pare la nit de la cena, stava agenollat, enclinant-se en terra e cridant al Pare gran crit. E axí mateix en la creu cridà, estant tot estès en aquella. Los apòstols, quant ell se'n puià, estants drets e la cara e les mans levades a ell, suplicaven-lo que li membràs d'ells (f. 109-ᵛ).

agora hincando las rodillas, como Salomón. Otras vezes postrándote y luego te levantando sin detenimiento, poniéndote de rodillas, como Christo en el monte Olivete. Assí mismo assentándote, como María Magdalena, a los pies de nuestro Redentor. Otrosí extendiendo los braços en cruz, como Christo en la cruz. Otras vezes baxando los ojos en tierra, como el publicano. A veces alçándolos al çielo, como los apóstoles en la ascensión del Señor (f. 260ᵛ-261).

Le nombre et le sujet des textes cités pourraient nous amener à considérer comme suffisamment démontrée l'influence d'Eiximenis sur l'auteur de l'*Exercitatorio*. Mais il ne convient pas de se hâter. Pour que la démonstration soit valide, il faudrait établir d'abord le caractère propre de la doctrine du *Tractat de contemplació*, de sorte que Cisneros n'aurait pas pu la puiser ailleurs. Or, le traitê d'Eiximenis, en ce qui concerne cette doctrine, n'est pas original dans son ensemble. Comme l'*Exercitatorio de la vida spiritual,* il est essentiellement une compilation. Les similitudes qui peuvent être relevées dans des ouvrages de ce genre n'impliquent pas nécessairement une dépendance mutuelle. Elles proviennent souvent de sources communes. Identifier ces sources est souvent difficile et même parfois impossible. Dans le cas présent nous pouvons, néanmoins, les indiquer avec certitude. Ce sont la *Mystica theologia* de Hugues de Balmey et le *De triplici via* de saint Bonaventure. La comparaison des passages cités ci-dessus avec ces dernières œuvres permet d'établir d'une manière indubitable cette dérivation. On en déduit aussi qu'Eiximenis et Cisneros ont connu et ont eu recours, indépendamment l'un de l'autre, aux mêmes sources. Les nombreuses affinités doctrinales et de style que nous avons soulignées dans leurs opuscules respectifs n'ont pas d'autre origine, ni d'autre explication. Jusqu'à présent on ne peut donc pas parler de dépendance, mais simplement de parallèlisme.

C'est seulement avec les chapitres 28 et 29 de l'*Exercitatorio* que nous pénétrons décidément dans la sphère de l'influence d'Eiximenis.

Le Père Watrigant, quand il en donne les sources, renvoie à la *Mystica theologia* de Hugues de Balmey, non sans faire remarquer que Cisneros a abrégé — il pourrait même dire, modifié — cette source [11]. Pour se convaincre que l'auteur des retouches et des adaptations n'est pas lui, mais bien Eiximenis, il suffit de comparer les versions que nous donnons ici. Quoique le fonds doctrinal procède originellement de la *Mystica theologia,* celle-ci ne peut être en aucune manière considérée comme la source prochaine d'inspiration de ces chapitres de l'*Exercitatorio*. Celui-ci traduit littéralement, sauf quelques variantes insignifiantes, le *Tractat de contemplació.*

TRACTAT DE CONTEMPLACIÓ

Capítol [17]. *Qui tracta de la* [112. *terça via e pus alta per puiar en contemplació, qui s'apella via unitiva e perfectiva, e ensenya com lo contemplatiu se pot levar en alt per tres vies.*

[...] E per tal diu sanct [113 Dionís, en la dita diffinició dada, que aquesta és saviesa per ignorància coneguda [12], car nenguna humanal conexença, ne rahó, ne enteniment a aytal sentiment no endreça lo contemplatiu, car aytal sentiment és obra de sol Déu, qui's vol dar a sentir aytal pensa, sens exercici de nostre enteniment aiudant a aytal sentiment; axí com la nostra ànima appar que solament aquí s'haia axí com a receptiva e no axí com a activa, quant a entendre, car la on regne sola affectió de amor, aquí lo seny ni l'enteniment no han res a fer. De aquesta saviesa parla sanct Jacme com diu, que *tot do* que sia sobirà

EXERCITATORIO DE LA VIDA SPIRITUAL

Capítulo XXVIII. Cómo [117v *nuestro pensamiento se levanta en Dios por bivo y ardiente amor sin algún conoscimiento del entendimiento ni de otra cosa alguna.*

[...] Porque según dize sanct Dionisio, esta sabiduría es por ignorançia conoscida [12], ca ninguna razón ni entendimiento ni conoscimiento humano endresca al exercitador al tal ayuntamiento, porque el tal ayuntamiento y sentimiento es obra de sólo Dios que se quiere dar a sentir a la tal mente, sin exerciçio de nuestro entendimiento, ayundando él al tal sentimiento. Donde paresce que la nuestra ánima se ha aquí, assí como receptiva y no como activa quanto al entender, ca allí donde reyna | sola | [118 affección de amor, el seso ni el entendimiento no tienen cosa que hazer. De aquesta sabiduría dize Santiago que *todo don perfecto descien-*

11. *Quelques promoteurs...* p. 72 : «Mais ici surtout il n'est pas un simple compilateur, il est abreviateur, et rédige un résumé.»

12. Pseudo-DENYS, *De mystica theologia,* 1 (*P.G.* 3, 997-1003) ; *Ep. I Gaio monacho* (*ib.,* 1006).

e *perfet devalla d'alt*[13], ço és de Déu. E aquesta gràcia és aquella saviesa que tant exalça e loa lo libre de Saviesa en lo setén capítol. E en tot lo seu procés aques-||[113v] ta saviesa no neix en nos, axí com en les altres, per via dels senys, lo qual dóna a entendre David quan dix: *Renuit consolari anima mea, quia memor fui Dei* [*et*] *delectatus sum et deffecit spiritus meus*[14]. Ço és, que la ànima tocada d'aquesta divinal saviesa, qui tota humana e carnal delectació ha foragitada de si, per lo sentiment de Déu és alegrada e en alt levada, en tant que aquí deffall, car no és bastant a dir per res ço que aquí sent del seu sobiran amat. Aquesta saviesa iamés no entengueren los philòsophs, ni aquells qui en coses corporals ni en fantasmes posen tota lur intel·ligència, qui és sobre tots dons infusos en nos, quant a la manera de levar la pus alta porció de la ànima en Déu per amor; ne en res pus baix que en Déus no's reposa, ni encara en aquell per sguart de qualque delit o profit, mas per sola amor d'aquell qui sol és sobiranament amable, lo qual vol e requir e ama solament en quant lo sent sobiranament bé e sobiranament bo, e lunyat de tot defalliment e misèria.

E diu Dionís *in septimo* D e d i v i n i s n o m i n i b u s[15] que aquesta saviesa axí atteny lo seu

de de arriba[13], conviene a saber, de Dios. Esta sabiduría es aquella que tanto es enxalçada en el libro de la Sabiduría. Aquesta sabiduría no nasce en nosotros, assí como las otras sciençias, por vía del entendimiento, mas por exerciçios de entrañables affectos, de la qual habla el propheta David, diziendo: *Renuit consolari anima mea: memor fui Dei et delectatus sum, et defecit spiritus meus*[14]. Esto es, que la ánima tocada de aquesta divinal sabiduría, que toda humana y carnal delectación ha de sí hechado, por | el sentimiento de Dios es | [118v] alegrada y en lo alto levantada, en tanto que aquí desfallesce, ca no es bastante a dezir por cosa alguna aquello que aquí siente del su muy soberano amado. Aquesta sabiduría nunca entendieron los philósofos, ni aquellos que en cosas corporales ni en fantasmas ponen toda su inteligencia. La qual es sobre todos los dones en nos infundidos, quanto a la manera de levantar la más alta porción de la ánima en Dios por amor, ca ni en cosa más baxa que Dios se reposa, ni aun en él por respecto de algún deleyte o provecho, mas por solo amor de aquel que sólo es soberanamente amable, al qual quiere y demanda, y ama solamente en quanto lo siente soberano bien y soberanamente bueno, y alon|gado de todo des- | [119 fallecimiento y miseria.

Y dize el dicho sant Dionisio en el sétimo libro D e d i v i n i s n o m i n i b u s[15], que aquesta sa-

13. Cfr. *Iac.* 1, 17.
14. *Ps.* 76, 3-4.
15. *P.G.* 3, 865-872; cfr. *De mystica theologia,* 3 (*ib.*, 1033); (*ib.*, 1045-1048).

amat Déu per amor, que no s'estén a specular-lo o a pensar-lo sots nenguna consideració especulativa ne alta qui no moga l'om a amor; axí com és pensar en la sancta Trinitat, o en la generació del Fill, o en la creació del món, en quant se mostra Déu totpoderós, mas solament en aquelles consideracions mou la nostra àni|ma, qui la | [114 levan e la escalfen en amar lo seu creador e Senyor, sentit sens tota semblança de neguna cosa corporal e entès inexplicablement, axí que contra la manera natural abans és amat que entès. Ne com és amat ne entès sentir-se pot açí, mas no es pot dir per nenguna lengua, car tot açò és obra pura spiritual, a la qual cosa corporal no aiuda, car aquí solament hi obra nostre Senyor Déu per si mateix. E per aquesta via appar com un grosser pagès o una vella simpla pot ésser en aquesta alta saviesa tost levat e gran deixeble, segons que plau a Déu de dar-li'n e[n] gran quantitat, o segons la preparació que l'hom hi ha feta.

biduría assí alcança al su amado Dios por amor, que no se estiende a especularle o a pensarle debaxo de alguna consideración especulativa ni alta que no mueva el hombre a amor, assí como es pensar en la sancta Trinidad, o en la generaçión del Hijo, o en la creación del mundo, en las quales cosas se demuestra Dios poderoso, y al que las piensa no mueven a amar, mas solamente aquellas consideraciones mueven la nuestra ánima que la levantan y escalientan en amar su creador y Señor, sintiéndolo sin semejança alguna de cosa corporal, y entendiéndolo inexplicablemente, de forma que contra la || [119v manera natural antes es amado que entendido. Y cómo es amado y entendido, sentirse puede aquí, mas no se puede dezir por ninguna lengua, ca todo esto es pura obra spiritual, a la qual, cosa corporal no ayuda, porque aquí solamente obra nuestro Señor Dios por sí mismo. Y por esta manera se muestra cómo qualquier por simple que sea, aunque sea un labrador o una sinple vegezuela, puede ser en aquesta alta sabiduría prestamente levantado en gran discípulo, según que plugiere a Dios darle de aquella sabiduría en grande quantidad o en pequeña, según la preparación que cada uno fiziere, ca, si no se apareja ni haze lo que es en sí, nunca verná a esta sabiduría.

Capítol [18]. Com l'alt contemplatiu més sent e més ama que no és ço que entén ni veu. [114

Aquesta sentència conferma David quant dix axí: *Gustate et vi-*

Capítulo XXIX. Que el exercitador más siente y más ama que no es aquello que entiende ni vee. [120

El propheta David confirma esta sentencia, diziendo assí: *Gustate*

dete quoniam suavis est Dominus [16]. Hon ensenya que lo ver contemplatiu primerament gusta per affectió de vera amor a Déu, e puys entén ço que [per] experiència ha lo cor gustat. Segonament se prova açò per tant car molts devots e contemplatius hi ha que més amen que no saben, e més que no entenen, axí com appar dels ignorants, e més devots que los clergues grans. Donchs aquells aytals més amor han e més se estén lur amor que lur intelligència. E per con|següent, amor al- | [114ᵛ guna és en ells qui no·y és per intelligència ni per conexença primera. No contrestant que aytal amor requira en l'om lum de fe e presència de gràcia de caritat. Car com diu sant Dionís en lo començament del llibre appellat De mistica theologia [17], aquesta alta saviesa de la qual parlam, axí sia saviesa solament d'aquell qui és ver christià e bon amich de Déu.

Per què açí nota que iatsia que aquesta sancta amor sia per Déu dada als sants contemplatius sens que no·y és necessària altra conexença primera, en ço que la amor aquella se ferma, sinó la conexença que havem de Déu per fe, emperò quant aquesta gràcia no és dada axí altament a tots, per tal los altres e novelles e no tan alts contemplatius, ans que sien en la inflamació de amor, al qual tota contemplació termena e ha fi, han mes-

et videte quoniam suavis est Dominus [16]. Donde muestra que el verdadero exercitador y varón devoto, primeramente gusta por affición a Dios por verdadero amor, y después entiende aquello que por experiençia ha gustado el coraçón. Assimismo se prueva esto porque muchos devotos y contemplativos hay que más aman que no saben, y más que no entienden, assí como paresce de los ignorantes y más devotos que los grandes eclesiásticos. Pues aquellos tales más amor tienen y más se estiende su amor que | su intelligençia, y por con- | [120ᵛ siguiente, algún amor es en ellos que no es por intelligencia ni por conoscimiento primero. No enbargante que tal amor requiera en el honbre lumbre de fe y presençia de gracia de caridad, ca, como dize sanct Dionisio en el comienço del libro de su Mística theología [17], aquesta alta sabiduría de la qual hablamos, assí es sabiduría, que solamente es de aquel que es verdadero christiano y amigo de Dios.

Porque debes notar, que ya sea que este sancto amor sea dado por Dios a los varones devotos sin que en ellos sea necessario otro conoscimiento primero, por quanto este amor no se firma en el ánima, salvo solamente por el conoscimiento que havemos de Dios por fe, empero por cuanto aquesta || [121 gracia no es dada assí altamente a todos, por tanto los nuevos y no tan altos contemplativos, ante que sean en la inflamación deste amor,

16. *Ps.* 23, 9
17. Cfr. *P.G.* 3, 997-999.

ter pensar primerament en les creatures e obres de Déu, axí com qui vol puiar en alt ha contínuament mester escala per què·y puyg. E açò volch dir lo psalmista com dix: *In meditatione mea exardescet ignis* [18]. Ço és, que ans que la ànima sia ardent en Déu per lo foch de amor, cové que vaia davant alguna cogitació primera per la qual hi munten. Emperò, en los vers contemplatius, tantost se leva en alt la pus alta porció de la ànima per ardor de amor, sens tota scala de tota altesa, intel·ligència e conexença speculativa o pràctica de tota | altra cosa qui no sia amor | [115 en Déu, hoc encara sens tot pensar speculatiu de Déu. Mas diràs que diu sant Agostí axí: *invisa possumus diligere, incognita autem nequaquam* [19]. E vol dir, que iatsia que puxam amar ço que no havem vist, emperò no podem amar ço que no conexem per neguna manera. Dich-te açí que sant Agostí vol dir, que qualque conexença se requir en tota contemplació, e açò és ver; mas en lo propòsit te dic que aquesta alta amor, qui tota és en Déu en quant bo, e tota és special do de Déu, e axí de Déu, que no per neguna altra via, ni d'altre donador sinó sol Déu. Aquesta en nos requir e suppon la conexença de Déu, qui és per lum de la sancta fe cathòlica, e no ve a nos per neguna altra via, conexença, ni indústria ni art humanal, ni axí com altra amor comuna, qui en nos se encén e s'engendra naturalment per

en el qual toda contemplación se acaba y tiene fin, han menester primeramente pensar en las creaturas y obras de Dios, assí como aquel que quiere subir en alto ha menester escalera para subir. Aquesto quiso dezir el propheta quando dixo: *In meditatione mea exardescet ignis* [18]. Esto es, que antes que el ánima sea ardiente en Dios por el fuego de amor, conviene que vaya delante alguna cogitación de las dichas creaturas y obras de Dios, por las quales suba arriba, assí como por escalera. Empero, en los verdaderos contemplativos y varones exercitados, luego se le|vanta en | [121ᵛ alto la más alta porçión del ánima por ardor de amor, sin ninguna escalera de toda alteza de intelligençia y conoscimiento especulativo o prático de toda otra cosa que no sea amor de Dios, y aun sin todo pensamiento especulativo de Dios. Y porque alguno podría dezir que sant Agostín dize: *invisa amare possumus, incognita vero nunquam* [19], que quiere dezir, que ya sea que podamos amar lo que no havemos visto, empero no podemos amar por alguna manera aquello que no conoscemos, digo que, según dizen los santos, sant Agostín quiere dezir, que algún conoscimiento se requiere en toda contemplaçión, y esto es verdad; mas en la presente materia dizen, que este alto amor que es todo en Dios en quanto es bueno, | todo es especial don de | [122

18. *Ps.* 28, 4.

19. Cfr. *De trinitate*, VIII, 5, 8 (*P.L.* 42, 952); X, 1, 1-2; 2, 4 (*ib.*, 971-975); *In Ioan.* XCVI, 4 (*P.L.* 35, 1876).

natural inclinació que la nostra ànima ha a la cosa amable [e] fa dins la nostra ànima, en quant la cosa aquella appar bona e amable e desiiable.

Dios, y assí don de Dios, que por ninguna otra manera ni de otro dador se alcança sino de sólo Dios. Y aqueste amor presupone y requiere el conoscimiento de Dios que es por lumbre de la sancta fe cathólica, y no viene a nosotros por ninguna otra vía, conoscimiento, industria ni arte humanal, ni assí como un otro amor común que en nosotros se ençiende y engendra naturalmente por natural inclinaçión que la nuestra ánima tiene a la cosa amada.

E açí attén, que axí com és possible que algú acostant-se al foch abans senta la calor que son lum, axí és en lo propòsit, que l'om, axí altament levat, abans sent la amor divinal que no que sàpia què és ço que sent, almenys mentre és en aquesta vida, car en paradís no s'ha axí a fer, com la nostra ànima sia axí inseparablement tostemps aiustada ab la lum aquella gloriosa e eternal, la qual és Déu. A la qual amor abans hi puia aquell qui sovint | sospira cridant de cor | [115v e dient: O Senyor e quant te amaré, quant te possehiré, quant te hauré, quant te veuré dins mi. Abans aquest és levat en amar e en desiar lo Senyor, e abans si sent inflamar, que no si pensava en los pregons secrets de la eternal duració, o generació, o processió divinal; perquè qui aytals speculacions posa si mateix, si no·u posa en amar Déu, no profiten molt, car la amor és tota la fi de les nostres cogitacions en l'om ben ordenat. E per tal com açò no feren los grans philòsophs, ni·u fan los presents theòlechs, per tal, no contrestant que sien grans speculatius, són sovint luny de Déu e de tota devoció

Y aquí nota, que assí como es possible que alguno allegándose al fuego antes sienta el calor que su lumbre, assí es en nuestro propósito que el varón devoto, assí altamente levantado, antes siente el amor divinal que sepa qué es lo que siente, a lo menos mientra es|| [122v en esta vida, ca en el parayso no será assí, como la nuestra ánima sea inseparablemente ayuntada a aquella lumbre gloriosa y eternal, la qual es Dios. Al qual amor antes sube aquel que muy a menudo sospira y gime de coraçón, diziendo, como arriba diximos en la meditación y oración de la feria segunda tocante a esta materia: O Señor, quándo os amaré, quándo os posseeré, quándo os abraçaré, quándo os veré dentro de mí, etc. Este tal antes es levantado en amar y dessear al Señor, y antes se siente en él inflamar, que no si pensasse en los hondos secretos de la eternal duración, o generación, o processión divinal, porque el que tales especulaciones pone en sí mismo, si no lo pone en amar a Dios no aprove|cha mucho, ca el | [123 amor es todo el fin de nuestras cogitaciones en el hombre bien or-

e de tota amor e temor sua, e són sovint grans peccadors.

denado. Y por quanto esto no hizieron los grandes philósofos, ni hazen los presentes theólogos, por tal no negando que sean grandes especulativos, son, empero, muchas vezes muy lexos de Dios y de toda devoción, y de todo amor y temor suyo, y aun son grandes pecadores.

D'aquesta tan alta e tan gloriosa saviesa se entén ço que diu sant Pau, quant dix que aquesta és aquella saviesa, *quam nullus sapientium, scilicet grecorum intelligere potuit* [20]. E de la qual diu ad Corintios : *Spiritus noster, spiritui divino unitus, sentit que sunt eius; et hec* [*est*] *sapiencia quam loquimur inter perfectos* [21]. De la qual dix Jesuchrist als apòstols ans que se'n puiàs al cel : *Induimini virtute ex alto* [22]. E açò significa lo vestir que fa lo prever en l'altar, que per lo cap avall se gita lo camís, l'àmit e la casulla, car tota aquesta santa saviesa ve d'alt, ne·y és alre bastant a dar-la sinó Déu tot sol.

De aquesta tan alta y tan gloriosa sabiduría se entiende aquello que dize sant Pablo, que aquesta es aquella sabiduría : *Quam nullus sapientium, scilicet grecorum, intelligere potuit* [20]. Y de la qual dize a los Corinthios : *Spiritus noster, Spiritui divino unitus, sentit que sunt eius; et hec est sapientia, quam loquimur inter perfectos* [21]. De la qual dixo nuestro Redentor a los apósto|les antes de subir al | [123v] cielo : *Induimini virtute ex alto* [22]. Y esto significa el vestir que haze el sacerdote en el altar, que por la cabeça abaxo se hecha el ámito, el alva y la casulla, ca toda esta sancta sabiduría viene de arriba, ni es otro alguno bastante para la dar sino sólo Dios.

Il en va de même au chapitre 30e où sont énumérés et décrits les divers degrés de la contemplation. La doctrine de ce chapitre doit être cherchée dans le *De triplici via* de saint Bonaventure comme le note avec raison le Père Watrigant qui ne put cependant manquer de remarquer que ni le nombre des degrés — huit au lieu de six — ni leur description, ne concordent pas avec la source indiquée. Il fallait donc admettre par conséquent, en supposant qu'il ne s'agissait pas de variantes originales, l'existence d'une œuvre intermédiaire anonyme et inconnue [23]. Une fois de plus le *Tractat de contemplació*

20. Cfr. *Rom.* 1, 20 ; 1 *Cor.* 1, 22-25.
21. Cfr. *1 Cor.* 2, 6.
22. Cfr. *Luc.* 24, 49.
23. *Quelques promoteurs...* p. 72 : «Ne donne pas la source où il a puissé cette doctrine.»

que Cisneros transcrit littéralement, nous donne une explication satisfaisante des divergences que nous venons de mentionner et leur origine immédiate.

Tractat de contemplació

[*Capítol* 19]. *Quines obres e* [116 *purgaments e graus fa aquesta contemplació unitiva dins la ànima del contemplatiu.*

Les obres que aquesta sagrada amor e spirit de sobirana contemplació fa en la pensa són aquests sis graus, significats per los sis graons per los quals lo gran Salomó puiava en la sua alta cadira [24], car per aquests puia Jesuchrist en la pus alta porció de la nostra ànima qui s'apella *apex mentis,* e aquí seu quant la posseix en plena pau.

Lo primer grahó e obra que aquesta sobres alta amor fa en la ànima del contemplatiu se apella il-luminació; car aprés que la ànima és inflamada d'aquesta sancta flamma, lexa dins ella una experimental conexença de Déu. Aquí percep nostre Senyor Déu ésser font de tota bonesa, noblesa, bellesa, e digne de tota glòria e honor e reverència e lahor, e per comparació a ell percep si mateix ésser cosa la pus miserable e dolenta e despectible, vil e sutze qui's puxa dir per nenguna lengua. E, fahent aquesta comparació de Déu a si mateix,

Exercitatorio de la vida spiritual

Capítulo XXX. Qué obras [123v *y grados haze este sancto amor unitivo y perfectivo en el ánimo del exercitador y varón devoto.*

Las obras que este sancto amor y spíritu de soberana contemplación haze en la mente del varón devoto, según los sanctos dizen, son estos seys grados: iluminación, inflamación, suavidad, | de- | [124 seo, hartura, arrobamiento. Los quales son significados por los seys escalones por donde el gran Salomón subía en su alto trono [24], ca assí por ellos sube Jesuchristo en la más alta porçión de la nuestra ánima que se llama *apex mentis,* y aquí se assienta quando la possee en llena paz.

El primer grado y obra que este sobrealto amor haze en el ánima del contemplante se llama illuminaçión; ca después que el ánima es inflamada de aquesta sancta llama dexa dentro della un experimental conoscimiento de Dios. Aquí conosce nuestro Señor Dios ser fuente de toda bondad, nobleza y hermosura, y digno | de toda gloria, | [124v honrra, reverençia y loor, y por comparaçión dél conosce sí mismo ser la cosa más miserable, de poco valor y despreçiable, vil y suzio que se puede dezir por ninguna lengua. Y haziendo esta comparación

24. Cfr. 3 *Reg.* 10, 19; 2 *Par.* 9, 17-19.

coneix quanta és la dolçor e clemència, que los seus sobres altes tresors vol posar en tan vil loch, com és lo femer de la sua conciència et sutza ànima.

de Dios a sí mismo, conosce otrosí quánto es el su dulçor y clemençia, que los sus tan inextimables thesoros quiere poner en tan vil lugar como es su tan deturpada conscienςia y pecadora ánima.

Lo segon grahó e obra d'aquesta santa amor unitiva e perfectiva, qui és la pus alta part de la present contemplació d'esta vida, se apella inflamació; car la sua ànima illuminada, e ha|vent | [116v experiència de la gràcia, altesa, noblesa de nostre Senyor Déu, roman axí inflamada en la sua amor, que en alre no pensa ni troba delit, ne de alre no volria pensar ni parlar, e lavors avorreix acabadament tota carnal delectació per qualque cap que vinga.

El segundo grado y obra deste sancto amor unitivo y perfectivo, que es la más alta parte de la contemplación desta vida, se llama inflamaçión; ca la ánima alumbrada, haviendo experiençia de la graçia, alteza y nobleza de nuestro Señor Dios, queda assí inflamada en su amor, | que en otra cosa no | [125 piensa ni halla plazer, ni de otra cosa querría pensar ni hablar, y entonçes aborresce complidamente toda la carnal delectación por qualquier parte que venga.

Lo terç grahó e obra d'aquesta sancta amor [e] contemplació sí és suavitat e delectació; car aprés que la nostra ànima és illuminada axí altament, e aprés axí inflamada en lo gloriós Senyor, neix dins la ànima delit inextimable qui passa tots altres delits del món, axí com la dolçor de la mel la agror e la ferea del fel. En tant, que més puia un poch d'aquella dolçor e més adelita la ànima, que no porien fer tots quants delits foren ni seran iamés en aquesta carnal e miserable vida.

El terçero grado y obra deste sancto amor y contemplación es suavidad y delectación; ca después que nuestra ánima es alumbrada assí altamente, y después assí inflamada del glorioso Señor, nasce dentro en ella deleyte inextimable que sobrepuja todos los otros deleytes del mundo, assí como el dulçor de la miel el fuerte amargor de la yel. En tanto, que más monta un poco de aquel dulçor y más deleyta la ánima, que no podrían hazer todos quantos deleytes fueron y serán en esta carnal y miserable vida.

Lo quart grahó se appella desig; car aprés que la ànima del contemplant és axí illuminada, inflamada e adelitada en Déu, com dit és, desija així for[ta]ment ésser unida ab ell per contínua amor e sentiment, que abans elegiria tot llinatge de pena que no fos peccat, que no per una hora ésser separada de aquell sobiran delit que en lo

| El quarto grado se llama | [125v desseo; ca después que la ánima del contemplante es assí alumbrada, inflamada y deleytada en Dios, como dicho es, dessea assí fuertemente ser unida con él por continuo amor y sentimiento, que antes escogería qualquier linage de pena que no fuesse pecado, que ser apartada por una sola hora de aquel so-

seu amat a trobat. E per rahó d'açò tot altre delit li és mort, e tostemps està en aquella ardor e encès desig de possehir e de no perdre ço que ha sentit del seu sobre amable Pare e Senyor.

berano deleyte que en el su amado ha hallado. Y por razón desto, todo otro deleyte le es muerte, y siempre está en aquel ardor y ençendido desseo de posseer y de no perder aquello que ha sentido del su sobre amable padre y Señor.

Lo quint grahó se apella sodollament; car lavors la ànima roman axí sodolla del sentiment del Senyor, que nen|guna altra co- | [117 sa no vol ni desiia, ans lavors li és mort alre haver ni alre possehir; lavors cessen en ella tots altres desigs e goigs e apetits, e és-li vijares que posseheix Déu, e possehint aquell, posseix tot quant és, e sens ell no ha res, e havent ell és general regina de tot quant és e pot ésser.

El quinto grado se llama hartura; ca entonçes el ánima queda assí harta del sentimiento del Señor, que ninguna otra | cosa quie- | [126 re ni dessea, antes entonçes le es la muerte haver otra cosa, ni otra cosa posseer. Entonçes çessan en ella todos otros desseos, gozos y apetitos, y paréscele que possee a Dios, y que posseyendo a aquél possee todo quanto es; y que sin él no hay nada, y que teniendo a él es general reyna de todo quanto es y puede ser.

Capítol [20]. *Com dels dits puiaments e graus neix en lo contemplatiu arrapament de pensa e gran seguretat de repòs.*

De tots los ·v· graus e obres sanctes que fa la dita amor en lo cor de l'alt contemplatiu hix lo sisè, qui s'appella arrapament de pensa e eximent e puiament sobre si mateix. No que aytal arrapament requira que hom veia visions, ni nenguna cosa corporal, mas requir que l'om se percep illuminar e inflamar e recrear e levar per amor en lo seu creador, axí que ço que sent e percep no s pot dir per nenguna lengua, per rahó de la sua altesa, bonesa e bellesa, nedea e noblesa: rahó és, car aquest arrapament devalla de sol Déu, qui vol per sa bonesa la pensa aquella levar axí alt, e altra cosa no·y és bastant,

De todos los dichos çinco grados que haze el dicho amor en el coraçón del exercitador y varón devoto, procede el sexto que se llama arrobamiento de la mente, o subimiento sobre sí mismo; no que aquel tal arrobamiento requiera que el honbre vea visiones ni alguna cosa corporal, mas requiere | que | [126v el hombre se vea alumbrar y inflamar y recrear y levantar por amor en su creador, en tal manera, que aquello que siente y vee no se puede dezir por ninguna lengua, por razón de la su alteza, bondad, hermosura, limpieza y nobleza. La razón es, porque este arrebatamiento desciende de la gracia de Dios, que

com sia de sobre tota nostra facultat e poder. E per ço com lo arrapament és cosa axí spiritual, per tal lo nostre enteniment, stant sots lo càrrech de la carn, no si pot longament fermar, mas axí com a sclau scintillant se leva e torna a si mateix. | O axí com a ull | [117v qui guarda lo sol e no si pot fermar, mas guarda e tornas a tancar, e aprés obres e puys tanques tantost, axí és açò. Aiximatex atén la sageta en alt tramesa, tantost cau per lo pes propi qui li fa caure, e lo peix qui salta fora l'aygua axí tantost cau en l'aygua, axí és en lo propòsit.

[A]aquest sisèn grahó aiusten los grans mestres aquests dos qui·s segueixen.

Lo primer se appella seguretat; car com la ànima veu que tant és amada per lo seu espòs Jesuchrist, que axí és illuminada, inflamada, adelitada, arrapada, etc., concep d'ell e en ell tanta seguretat, que no ha en lo món turment ni dampnatge corporal ni mort que duptàs de sofferir per la sua amor, ia lavors no ha pahor de res. E tant confia d'aquella eternal bonesa que ha concebuda e sentida en lo Senyor, que no ha paor de iamés separar-se d'ell, ans confia certament que eternalment serà ab ell en la glòria. O quanta alegria habita tostemps en aytal ànima, qui ia veu e sent lo bé eternal qui la spera certament!

Lo segon bé e grahó d'aquesta escala, qui si aiusta per los sants,

quiere por su bondad la tal mente levantar assí en alto, que otra cosa alguna no es bastante de lo levantar, como sea sobre toda nuestra facultad y poder. Y por quanto el arrebatamiento es cosa assí spiritual, por esto el nuestro entendimiento, estando so la carga de la carne, no se puede en él largamente confirmar, mas assí como esclavo se levanta y torna a sí mismo. O assí como el ojo que mira el sol que no se puede en él refir- || [127 mar, mas mira y tórnase a cerrar, y después ábrese y tórnase luego a cerrar, assí es de nuestro entendimiento. Otrosí es còmo la saeta que hechada en alto luego cae por razón de su mismo peso que la haze caer, y el pez que salta fuera del agua y luego torna a caer en ella, assí es en nuestro propósito.

A este sexto escalón o grado ayuntan los doctores aquestos dos que se siguen.

El primero se llama seguridad; ca como la ánima vee que tanto es amada por el su esposo Jesuchristo, y que assí es alumbrada, inflamada y deleytada y arrebatada, concibe dél y en él tanta seguridad, que no hay en el mundo tormento ni daño corporal ni muerte que dubdasse suffrir por el su amor, y ya entonçe no tiene miedo de | nada. | [127v Y tanto confía de aquella eternal bondad que ha conçebido y sentido en el Señor, que no ha miedo de jamás se apartar dél, antes confía çiertamente que eternalmente será con él en gloria. ¡O quánta alegría mora todo tienpo en la tal ánima, que ya vee y siente la bienaventurança que espera çiertamente!

El segundo grado y escalón destos dos que ayuntan los sanctos se

se appella plen repòs; car pus nenguna tribulació ne nengun dampnatge corporal ni nenguna temor no poden esuahir aytal ànima, segueix-se que ella està en plen repòs, e en tan gran que no·s pot dir per nenguna lengua. Per que diu açí Ricart en les sues C o n t e m p l a c i o n s: O ànima de christià, pus en aquest paradís pots puiar e estar en a|questa | [118 vida, ven tot quant has e quant saps, e compra aquesta gloriosa possessió; no t'hi sta res car, car lo venedor és Jesuchrist, qui s'offir a vendre-la a tots quants la volran [25].

llama conplido reposo; ca pues ninguna tribulación ni daño corporal ni temor pueden espantar la tal ánima, síguesse que ella está en conplida paz y reposo, y tan grande que no se puede dezir por ninguna len|gua. Y dize sobre | [128 esto Ricardo en sus C o n t e m p l a c i o n e s: O ánima christiana, pues en este parayso puedes subir y estar en esta vida, vende todo lo que tienes y sabes, y compra aquesta gloriosa possessión y no te sea cara, ca el vendedor es Christo, que se offresce a venderla a todos los que la querrán comprar [25].

Le chapitre 48e de l'*Exercitatorio* expose les divers modes de contemplation. La doctrine est extraite, en gros, du *Benjamin major* de Richard de Saint-Victor que Cisneros cite, cette fois, nominalement. Pourtant l'exposition de Cisneros prend de grandes libertés avec l'original, ce qu'on pourrait vraisemblablement attribuer à l'initiative personnelle de l'auteur de l'*Exercitorio* [26]. La confrontation de ce chapitre avec le passage correspondant du *Tractat de contemplació* détruit cette supposition et met en évidence la correspondance absolue des deux textes.

TRACTAT DE CONTEMPLACIÓ

[*Capítol* 22]. *De diverses spècies de contemplació, e com lo contemplatiu quant se sent fret se deu tot scalfar en levar alt en Déu.* [119

| Ricart de sanct Víctor | [119v en lo libre D e c o n t e m p l a c i ó sí posa les següents doctrines en esta manera [27].

EXERCITATORIO DE LA VIDA SPIRITUAL

Capítulo XLVIII. Qué cosa es contemplación, y de diversas species della, y de la materia en que deve el exercitador contemplar. [163

[...] Y viniendo a dezir de las especies della, el dicho Ricardo en su libro D e C o n t e m p l a c i ó n pone las siguientes doctrinas en esta manera [27].

25. Cfr. *Benjamin major,* III, 5 (*P.L.* 196, 115); *Exp. in cant. canticorum,* 12 (*ib.,* 444).
26. *Quelques promoteurs*... p. 74: «Extrait de Richard de Saint-Victor, *Benjamin major,* V, c. 1-2.»
27. *Benjamin major,* V, 1-2 (*P.L.* 196, 167-171); V, 17-18 (*ib.,* 189-191).

La primera sí és que lo contemplatiu pot profitar en contemplació per tres vies. La primera és per sa indústria, e açò seguint ço que li és vijares que·y pot molt aiudar; e aquests hi deuen studiar ab gran diligència, perquè meresquen per Déu ésser aiudats a puiar pus alt. La segona via sí és per art e doctrina d'altri, axí com fan aquells qui les damunt dites e altres doctrines de sancts dades sobre aquesta matèria observen e segueixen. La terça és per special gràcia de Déu, qui vol l'om alt levar en los seus secrets.

La segona doctrina sí és que contemplació se parteix per tres parts. La primera se appella *mentis dilatatio*, ço és, exemplament de pensa, e és quant lo contemplant per humanal indústria s'estén e·s dilata sobre ço que pensa. La segona se apella *mentis sublevatio*, ço és, levar la pensa en alt, e és quant la pensa del contemplant, illuminada per special lum de Déu, entén coses a les quals no basta entendre la humanal indústria. Emperò iatsia que ço que entén sia sobre ella, emperò axí sta entre si, ne s'aliena ne passa en si fora si, ans se percep star en si, ne ab si e en les coses acostumades. La terça spècie se apella *mentis alienatio*, e vol dir eximent de si mateix, e açò és quant percep coses a les quals a pu|iar no·y basta per natu- | [120 ral indústria; per lo qual percebre és ell axí fora de si mateix e son acostumat iuy de son enteniment, que ell no sab on s'és ni què és de si mateix, ni si és en lo cors o fora

La primera es que el contemplativo pue|de aprovechar en | [164 la contemplación por tres vías. La primera vía por su industria, y esto según aquello que le paresce que le puede mucho ayudar; y éstos deven estudiar en ello con gran diligencia, porque merezcan por Dios ser ayudados a sobir más alto. La segunda vía es por arte y doctrina de otro, assí como hazen aquellos que las sobredichas y otras doctrinas de sanctos dadas sobre aquesta materia guardan y siguen. La terçera vía es por especial gracia de Dios, que quiere levantar el hombre en alto en los sus secretos.

La segunda doctrina del dicho doctor es, que la contemplación se parte en tres partes. La primera es dicha *mentis dilatatio*. | Es- | [164v to es, ensanchamiento de la mente. Y es quando el contemplante por humanal industria se estiende y dilata sobre aquello que piensa. La segunda es dicha *mentis sublevatio*. Esto es, levantar el entendimiento en alto. Y es quando el entendimiento del contemplante, alumbrado por especial lumbre de Dios, entiende cosas las quales no basta entender la humanal industria. Empero aunque aquello que entiende sea sobre la industria humanal, assí está dentro de sí que no se enajena ni passa fuera de sí, mas antes se vee estar en sí, aunque no como de antes, en las cosas acostumbradas. La terçera se llama *mentis alienatio*, que quiere dezir, alienaçión de la mente, y esto es quando vee cosas a las qua- || [165 les subir no basta por natural industria. Por la qual vista es él assí

lo cors [28]. E açò se appella per altre nom arrapament, del qual havem ia parlat damunt.

fuera de sí mismo y del acostumbrado juyzio de su entendimiento, que no sabe dónde es ni qué es de sí mismo, ni si es en el cuerpo o fuera dél [28]. Y esto es dicho por otro nonbre arrebatamiento, del qual ya arriba hablamos en la vía unitiva.

E ací attén que la primera d'aquestes tres parts, qui s'appella dilatació, se aiuda per art e per continuat exercici e per gran diligència. La segona, ço és, sublevació, se aiuda per lo lum celestial que reeb a vegades sobre la humana indústria, a vegades sobre la pròpia consciència que l'hom ha presa e sobre tota altra art que l'hom haia studiada, a vegades sobre natura. E axí són alt levats los prophetes, que vehen e dien les coses amagades passades e sdevenidores e·ls secrets dels coratges dels hòmens, sens que no s'arrapen ne han nenguna alienació ne arrapament en si mateix. La terça, que és alienació o arrapament, ve en nos, o per excessiva devoció qui ve per excessiu desig o amor del Senyor, o per excessiu meravellar sobre alguna cosa qui appar sobiranament maravellosa, o per excessiu delit o goig de la cosa percebuda dins nos mateix per special gràcia del Senyor.

Y nota que aquí la primera destas tres partes, que se llama dilatación de la mente, es ayudada por arte y por continuado exerciçio, y por gran diligençia. La segunda, esto es, la sublevación de la mente, es ayudada por lumbre çelestial que reçibe a las vezes sobre la humanal industria, a las vezes sobre la propia conscienςia, a las vezes sobre natura. Y assí fueron levantados en alto los prophetas, que vieron | y dixeron las cosas passa- | [165v] das y por venir y los secretos de los coraçones de los hombres, sin que se arrebatassen, ni hoviessen ningún enajenamiento ni arrebatamiento en sí mismos. La terçera, que es alienación o arrebatamiento de la mente, viene en nosotros o por excessiva devoción, que viene por grandíssimo desseo o amor del Señor, o por grandíssimo maravillamiento sobre alguna cosa que paresce muy altamente maravillosa, o por grandíssimo deleyte o gozo de la cosa rescebida dentro de nos mismos por especial graçia del Señor.

La terça doctrina principal sí és que l'om qui·s sent fret en la contemplació deu si mateix scalfar ab art special, per ço que puxa abans al Senyor per contemplació puiar.

La terçera doctrina principal es, que el exercitador en su contemplaçión sintiéndose frío se debe escalentar con arte especial, porque pueda antes al Señor | por | [166 contemplaçión sobir.

28. Cfr. *2 Cor.* 12, 2.

Le chapitre 25e contitue la plus originale contribution — sinon la plus importante — d'Eiximenis à la formation de l'*Exercitatorio*. Il rassemble une série d'admonestations, sanctionnées par l'autorité de saint Ephrem, sur l'obligation spéciale contractée par les religieux de s'adonner à l'oraison et à la vie contemplative. Le *Traité de contemplation* de saint Ephrem, cité ici par Cisneros, s'est jusqu'à présent dérobé aux diverses tentatives de localisation des chercheurs [29]. Il se peut que pendant le moyen âge un écrit sur la contemplation, en latin ou en langue vulgaire, ait circulé sous le nom de saint Ephrem, bien qu'on ne trouve aucune allusion en dehors de celle que fait Eiximenis. L'hypothèse d'une invention de celui-ci ne doit pas être exclue. Notre franciscain se montre ordinairement peu scrupuleux en matière d'attributions, et il se plait à couvrir de l'autorité des anciens Pères ses propres opinions et ses doctrines. Que la majeure partie des enseignements donnés comme provenant d'un ouvrage du célèbre Père de l'Eglise syrienne ne représente, du moins, qu'une pure appropriation, cela ressort de l'examen des dix chapitres qu'Eiximenis extrait du soi-disant opuscule de saint Ephrem. Neuf d'entre eux sont une transcription, avec de minimes variantes, d'un nombre égal de fragments de la *Mystica theologia* de Hugues de Balmey [30]. Il n'y a que le premier chapitre, celui qui devait depuis passer dans l'*Exercitatorio*, qui provienne d'une source distincte, à moins qu'on ne doive le considérer comme une création d'Eixemenis lui-même. Quoi qu'il en soit, ce qu'on peut affirmer avec certitude c'est que Cisneros n'a pas connu directement le prétendu traité de la contemplation du pseudo-Ephrem, et qu'il s'est borné à reproduire le texte que lui offrait l'ouvrage homonyme d'Eiximenis, sa source d'inspiration immédiate.

30. Ils son extraits du chapitre 3.e, part. 1-3, en modifiant parfois l'ordre *Reyes Católicos. García Jiménez de Cisneros, abad de Montserrat* [*Scripta et documenta*, 5] Montserrat, 1955, p. 249, note 66.

30. Ils son extraits du chapitre 3.e, part. 1-3, ,en modifiant parfois l'ordre du texte. S. BONAVENTURAE, *Opera omnia*, Moguntiae, 1609, VII, p. 668-679.

Tractat de contemplació

[Capítol 9]. Amonestacions, [100v persuasions, fruyts e indústries endreçants lo contemplatiu a contemplar axí com se segueix

Per rahó d'açò lo sant abat Efrem, en lo seu Tractat de contemplació, amonestant los ecclesiàstichs a aquesta sancta art e sciència, posa aquí en summa quatre punts, ço és, amonestacions, persuasions, fruyts e indústries. Les amonestacions són aquells a qui Déus ha donada vida reposada, | perquè no attenen a aques- | [101 ta vida contemplativa, com sia tan alta e tan profitosa e tan delitable; e en special crida contra peresosos religiosos e secularistes, que Déus ha appellats a tanta pau e repòs en aquesta vida e·ls ha donades tantes opportunitats altes de contemplar, e són molts qui no se'n curen, e en special aporta contra ells les següents rahons.

La primera, car aytals són inobedients al manament de Déu, qui diu: *Vaccate, et videte quoniam ego sum Dominus* [31]. E mana axí nostre Senyor Déu, attenets e veiats que yo són vostre Déu, volent per açò da a entendre, que en açò devem singularment entendre e contemplar e pensar, ço és, que ell és Déu e Senyor, e aquell qui sobiranament deu ésser amat e servit: donchs, si lo religiós no·y contempla, appar que ell és a Déu inobedient.

31. *Ps.* 45, 11.

Exercitatorio de la vida spiritual

Capítulo XXIV. De ciertas [96v amonestacions que amonestan al exercitador quando es culpado aquel que por negligençia se aparta de los susodichos exerçicios.

El sancto abbad Effrén, en su Tractado de Contemplación, reprehende mucho a aquellos que son dedicados al servicio de Dios y llamados a la sancta religión, | a los quales el | [97 Señor ha querido dar tanta paz y oportunidad para se exerçitar en exerçicios spirituales, y se ayuntar con él por estudio de oración y contemplaçión, y por desordenada ocupación, descuydo, negligençia y torpedad no se curan de exercitar en ellos, trayendo contra estos tales las razones siguientes.

Primeramente, que los tales son inobedientes al mandamiento de Dios, que dize: *Vaccate, et videte quoniam ego sum Deus* [31]. Que quiere dezir. Desocupaos, y veed que yo soy vuestro Dios. Queriéndonos por esto dar a entender, que en aquesto devemos singularmente entender, contemplar y pensar, conviene a saber, que él es Dios y Señor, y aquel que soberanamente deve ser amado y servido. Pues que assí es, si el religioso no || [97v cura de los tales exerçiçios, claramente paresce ser inobediente y no guardar el dicho mandamiento.

La segona rahó sí és car appar que la persona religiosa ama poch a Déu e menys que altre, si iamés no pensa en ell, e açò com porta hàbit de servidor de Déu, e special, e ha títol de special amich seu, e és diputat a special servey seu, e tot iorn lig la Scriptura, qui és ymatge de Déu, e diu lo offici divinal, qui és rahonar-se ab ell: e donchs que tot açó no contrestant, la persona religiosa no senta res de Déu, gran senyal ha en sí que ell ama poch a Déu e ha poch ab ell, e per conseguent haguera-li més valgut que no fos en religió, n'és fos axí bé acostat a Déu.

La terça sí és car aytals aytant | com menys servexen | [101ᵛ. a Déu, aytant menys són certs de la gràcia, pus no cerquen Déu, ni Déu no·ls dóna nengun senyal de sa amor; perquè, a lur vergonya, dóna Déus sovint maiors senyals de sa amor a setglars e a persones ydiotes e simples, car aytals pus lealment e ab maior diligència serveixen, amen e cerquen Déu.

La quarta sí és car aytals donen grans senyals de si mateix que ells han en si poch de bé, pus són posats en stament pus alt, e ells són pus frets e pus peresosos e ab menys devoció que los altres posats en pus baix stament. E per consegüent bé mereixen que per Déu sien rebuiats e menyspreats, e dats en truffa e en scàndel dels altres posats en menor stament, e axí·ls ho menaça nostre Senyor Déu per Malechies lo propheta [32].

La ·v· sí és car a ells ha dades nostre Senyor Déu maiors opportu-

La segunda razón es, ca paresce que la persona religiosa ama poco a Dios, y menos que otra alguna, no cumpliendo lo que toca a su hábito y religión. Por tener título de especial amigo y servidor de Dios, y leer la sancta Escriptura, que es ymagen de Dios, y por dezir el officio divinal, que es hablar con Dios, y que todo esto no sienta la persona religiosa, gran señal es que ama poco a Dios y tiene poca parte con él, donde se sigue que mejor le fuera no venir a la religión.

La terçera es, porque estos tales tanto quanto menos sirven a Dios, tanto son menos çiertos de su graçia, y pues no | le buscan, | [98 no les da señal de su amor. Y de aquí es, que en confusión suya, muchas vezes da mayores señales de amor a los seglares y a personas simples e ydiotas, porque estos tales más lealmente y con mayor diligençia lo serven, aman y buscan.

La quarta razón es, que los tales dan grandes señales de sí mismos que hay en ellos poco bien, que syendo puestos en estado más alto, son más fríos, más perezosos, y de menos fruto y devoción que los otros puestos en más baxo estado. Por lo qual bien merescen que sean de Dios desechados, menospreciados, y dados en escarnio y escándalo de los otros puestos en menor estado [32].

La quinta es, porque nuestro Señor Dios | les ha dado mayor | [98ᵛ

32. *Mal.* 2, 9.

nitats de fer bé que a tots altres, e·ls ha levats e lunyats dels treballs dels hòmens, per tal que entenen en ell. Donchs que lo temps dat a ells al servei special de Déu ells posen en viure delicadament e peresosa e negligentment, pensar pots que no és maravella si Déu no·ls dóna a sentir-lo.

La sisena sí és car Déus los ha posats migencers entre si mateix e lo poble, e vol que visquen de lurs pecats [33], e axí ho fan de fet; que açò no contrestant, ells no s'acosten a Déu per special via e per contemplació e amistat ab lo Senyor, segueix-se que per aquest menyspreu lo provo|quen | [102 contra si mateixs, e axí·s reten indignes de ésser migencers entre Déu e·l poble, e de rebre tots los emoluments que per açò reben de Déu.

La .VII. sí és car la contemplació als religiosos és fort necessària, en quant los fa pus forts en les temptacions, e·ls lunya més de peccat, e·ls fa pus virtuosos, e pus exemplars e pus fervents en corregir los altres dels peccats.

Per totes aquestes rahons, lo dit sant pare amonesta a tota persona que no sia occupada per força en les coses temporals, axí com són dones religioses e dones viudes riques e homens richs, e a religiosos, que attenen a aquest offici, qui és alt sobre tots los altres del món.

oportunidad de hazer bien que a todos los otros, y los ha apartado y alongado de los trabajos de los honbres porque pudiessen entender en él. Y pues que el tiempo dado a ellos para servir a Dios lo despenden en bevir delicada, perezosa y negligentemente, no es maravilla que Dios no les dé el sentimiento de sí mismo ni a gustar su amor.

La sexta razón es, porque Dios los ha puesto por medianeros entre sí mismo y el pueblo, y quiere que bivan de sus pecados [33], y assí lo hazen de hecho; y no embargante esto, ellos no curan de se llegar a Dios, buscando su familiaridad por especial vía de oraçión y contemplaçión, y exerciçios de buenas obras. Donde se sigue, que por este menospreçio lo provo|can | [99 contra sí mesmos, y assí se hazen indignos de ser medianeros entre Dios y el pueblo, y de reçebir los emolumentos que por razón desto reçiben.

La sétima razón, porque los exerciçios de la oraçión y contemplaçión a los religiosos son muy necessarios, es por quanto los hazen más fuertes en las tentaçiones y los desvían de los pecados, y los hazen más virtuosos, exenplares y más fervientes en corregir a los otros de los pecados.

Y por todas estas razones, amonesta el dicho sancto padre a todo religioso, que no esté ocupado por razón de obediencia, que dexadas todas cosas se ocupe en los exerciçios de oración y contemplaçión [...].

33. *Os.* 4, 8.

Signalons enfin l'influence probable d'Eiximenis sur la première partie du chapitre 24e, bien que cela ne soit pas aussi évident et n'ait pas autant d'importance que les constatations précédences.

Tractat de contemplació	Exercitatorio de la vida spiritual
Aquest via illuminativa pren lum, segons que posen los sancts, de totes aquestes parts, ço és, la vida de Jesucrist e dels sants pares, e en resemblar a ells. Es encara lum seu la liçó contínua de la Scriptura sancta, hoir devotament la paraula de Déu, oració contínua [...]. Pensar en la mort del gloriós Fill de Déu [...]. Deu attendre axí mateix en la bellesa de les grans obres de nostre Senyor Déu, axí com són los cels e lur ornament e moviment e ferm stament, e influència a les coses iussanes, leva molt lo cor a loar nostre Senyor Déu. Axí mateix la bellesa e multitut e noblesa e virtut de totes les altres creatures fetes per nostre Senyor Déu (f. 99v-100).	Assí como las estrellas resciben claridad del sol, assí esta vía illuminativa rescibe rayos de claridad de aquel verdadero sol de justiçia, Christo nuestro redentor, conviene a saber, de su sanctíssima vida, exemplo y doctrina [...]. Y por ende te conviene, para ser muy alunbrado, frequentar y reduzir a memoria las dichas vida, enxemplo y doctrina del Señor. Otrosí, esta vía rescibe lunbre de las vidas de los santos padres, las quales nos son dadas por enxemplo para discretamente las ymitar. Assimismo rescibe lunbre esta vía de la consideración solícita de la creación de todas las cosas que Dios ha creado, y de la lección de la sancta Escriptura, y de la palabra de Dios devotamente oyda, y de la oración continua (f. 89v-90).

En présence du témoignane irrécusable des preuves présentées, il n'est pas possible de dénier à Francesc Eiximenis — l'un des meilleurs représentants de la spiritualité médiévale catalane — une place de choix parmi les auteurs qui ont le plus influé sur la composition de l'*Exercitatorio* de Cisneros. Cette conclusion, outre qu'elle joint un autre nom jusqu'à ce jour inconnu à la liste déjà considérable de ses sources, présente, à notre avis, un double intérêt que nous ne pouvons nous dispenser de souligner. Elle révèle d'abord un aspect inédit de la physionomie complexe d'Eiximenis comme écrivain ascetico-mystique : son *Tractat de contemplació* le met à l'avant-garde des précurseus de la «devotio moderna» et de ses méthodes en Espagne. Par ailleurs, le grand usage et la prédilection manifestés par Cisneros pour l'œuvre d'Eiximenis — la seule écrite par un de ses compatriotes qui ait pris place dans son manuel d'oraison méthodi-

que — montrent la mesure et la grande influence que l'ambiance locale montserratine et catalane ont eu dans l'orientation personnelle et littéraire de l'auteur de l'*Exercitatorio* [34], livre considéré à bon droit comme le plus notable, en son genre, écrit et imprimé dans la péninsule ibérique durant le XVe siècle.

Abadia de Montserrat 20 janvier 1960
(Barcelona)

34. Sur les pratiques de dévotion, les antécédents de l'oraison méthodique à Montserrat et les ouvrages de spiritualité de sa bibliothèque à l'époque de García Cisneros, cfr. l'étude suggestive et documentée de dom A. M. Albareda, *Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Montserrato dall'abate Garsias Jiménez de Cisneros (1493-1510)* dans *Archivum Hist. Societatis Jesu* 25 (1956) p. 254-316.

CHRONICA

LA COMMISSION D'HISTOIRE DE L'ORDRE DE CITEAUX (1947-1959)

La Commission d'Histoire de l'Ordre de Cîteaux, plus communément désignée par ses initiales CHOC, fut créée en 1947 par le Chapitre Général : «Une Commission d'Histoire est créée pour préparer une histoire générale de l'Ordre. Elle siègera à Aiguebelle sous la présidence du Révérend Père Abbé.»

La Commission se compose de trois moines d'Aiguebelle et de plusieurs autres appartenant à divers monastères de France et de l'Étranger, principalement en Belgique. Son Secrétaire, résidant à Aiguebelle, est le R. P. Jean de la Croix Bouton. Il se charge de la correspondance et, comme il arrive d'ordinaire pour les organismes de ce genre, il est la cheville ouvrière de l'oeuvre.

Cette Commission est complétée par une autre essentiellement belge, travaillant à la préparation d'une histoire cistercienne des Pays-Bas. L'intense activité intellectuelle des abbayes belges et les problèmes particuliers que pose l'usage de la langue néerlandaise trop peu connue, légitiment l'existence de cette «sous-commission» qui, en 1948, se composait de 5 membres, 3 appartenant à la Stricte Observance, et 2 à la Commune. Cette commission belge étudie non seulement l'histoire, mais aussi la littérature cistercienne des Pays-Bas. Seuls des érudits de langue flamande peuvent s'adonner à cette étude. La revue *Cîteaux* (anciennement *Cîteaux in de Nederlanden*) est leur organe. Depuis 1958 cette revue accorde moins de place à la langue néerlandaise et est devenue plus accessible aux érudits, ce qui devrait lui assurer une plus large diffusion en raison de son intérêt.

Le programme des travaux de la CHOC avait été tracé par le Chapitre Général de 1947. Comment a-t-il été rempli et quels services cet organisme peut-il rendre aux historiens ?

Une première publication, *Notes sur les Sources de l'Histoire de l'Ordre* (Westmalle, 1947), fut envoyée aux monastères. Elle fut jugée comme «une première éclaircie dans une immense forêt». Ce travail eut un résultat que son auteur n'avait peut-être pas prévu : il retint l'attention de plusieurs érudits intéressés par l'Ordre cistercien et pour qui le nom de Commission d'Histoire devint synonime de Centre de Documentation Cistercienne. S'il fallait chercher une confirmation à ce que nous écrivons ailleurs à propos de l'urgence qu'il y a à constituer un Centre de Documentation d'Histoire Monastique, on ne pourrait trouver mieux que ce fait.

La CHOC a donc orienté son activité en ce sens. Tout en poursuivant la collation des matériaux nécessaires à l'élaboration d'une Histoire Générale de l'Ordre de Cîteaux dont le besoin se fait sentir, elle s'est transformée en un véritable institut de renseignements et a pu répondre à des demandes provenant de France, de Belgique, de Hollande, de Suisse, d'Espagne, d'Autriche et des États-Unis. Il lui a été possible de procurer des microfilms et des photocopies.

Elle s'est aussi occupé très activement de la préparation du VIIIe centenaire de saint Bernard, en 1953, et a publié à cette occasion, un gros ouvrage collectif, *Bernard de Clairvaux*, qui en est à sa 2eme édition.

Dans son rapport au Chapitre Général de 1949 le secrétaire faisait état de la création d'un certain nombre de centres de documentation : «...la préparation de l'Histoire Générale a pu être poussée très activement. Sans parler de la Sous-Commission de «Bénélux», la Commission a fondé des centres de documentation en 14 pays : Belgique, Pays-Bas, Luxembourg, Suisse, Italie, Espagne, Allemagne, Autriche, Hongrie, Angleterre, Suède, Danemark, États-Unis, Brésil. Ces centres, composés de religieux et de consulteurs séculiers, ont pour tâche de réunir les documents ou indications relatives à l'histoire de l'Ordre et des abbayes et de préparer l'Histoire de Cîteaux en leur pays».

Il est bon de faire remarquer que la collaboration aux travaux de la CHOC comprend un nombre important de personnes étrangères à l'Ordre comme on peut le vérifier en consultant la liste des rédacteurs de l'ouvrage collectif de 1953.

On peut résumer ainsi le bilan de l'activité de la Commission en 12 ans (1947-1959) :

A — Publication de cinq ouvrages :

— Anselme Dimier, *Recueil de plans d'églises cisterciennes*, 2 vol., Paris, 1949.

— *Bernad de Clairvaux*, Paris, 1ere éd. 1953, 784 p. ; 2e éd. 1953, 785 p.
— *Chartes et Documents de l'Abbaye d'Aiguebelle*, Lyon, 1954, 512 p.
— Francis GUTTON, *La Chevalerie militaire en Espagne — L'Ordre de Calatrava*, Paris, 1955, 240 p.
— P. Jean de la Croix BOUTON, *Bibliographie Bernardine*, Paris, 1958, 167 p.

D'autres publications inscrites au programme n'ont pu être encore éditées. La *Vie de saint Bernard* prévue pour 1953 n'a pas vu le jour pour les raisons suivantes exposées par le secrétaire : problèmes historiques et littéraires qui exigent le recours aux manuscrits, défaut d'une bibliographie exhaustive et critique, insuffisance des recherches dans les archives et bibliothéques. Le volume collectif édité en 1953 ne contient que des études rédigées par des spécialistes.

B — Entre 1948 et 1955 24 fascicules ronéotypés, publiés sous le nom de *Notulae*, ont apporté une précieuse documentation sur les études cisterciennes. Depuis 1955 ils ont été remplacés par une *Documentation cistercienne* qui paraît dans les *Collectanea O.C.R.*

C — Constitution d'une importante documentation relative à l'histoire de l'Ordre. Elle est formée de plusieurs dizaines de milliers de fiches sur toutes sortes de sujets.

D — Depuis 1954 ont paru 60 *Fiches d'Histoire de l'Ordre* destinées aux moniales cisterciennes. Elles ont été traduites en espagnol par les soins de l'abbaye de San Isidro de Dueñas. Cette publication de caractère privé a suscité assez d'intérêt pour qu'une édition en volumes, augmentée d'une bibliographie, ait été demandée. Le premier volume est sorti des presses de Westmalle au mois de juin 1959 (232 pages). L'ouvrage comprendra trois tomes.

Le travail se poursuit, mais avec un personnel restreint. Il faut déplorer la mort de plusieurs collaborateurs de valeur et tenir compte du peu de temps dont disposent les religieux chargés de cette tâche. On n'en est que plus à l'aise pour apprécier leur oeuvre et les féliciter du résultat obtenu.

Beaucoup de matériaux ont été rassemblés en vue de la *préparation* d'une Histoire Générale de l'Ordre de Cîteaux. Mais il est évident qu'on ne peut envisager encore la publication de cette Histoire. Si les problèmes soulevés par les travaux de Monsieur J. A. Lefèvre sur la Charte de Charité paraissent (sauf découvertes toujours possibles) en voie de solution, d'autres, non moins épineux, se posent. Les dépouillements d'archives dans la plupart des pays sont

loin d'être terminés. Dans quelques-uns, pratiquement, *tout* est à faire. Considérée en elle-même l'oeuvre de la CHOC, eu égard aux difficultés qu'elle a rencontrées (manque de temps et de personnel) est remarquable. Il convient de louer et de remercier ceux qui se sont adonnés à cette tâche avec une véritable abnégation. Envisagée sous l'aspect international qui est très exactement celui qui convient à un Ordre religieux plusieurs fois séculaire et répandu dans le monde entier, il reste encore beaucoup à faire. La Commission d'Histoire envisage l'avenir sans illusions, mais aussi sans pessimisme : «Tenir, continuer, persévérer, malgré les difficultés financières et chronométriques n'est déjà pas si mal. Préparer, réunir les matériaux que d'autres seront contents de trouver et d'utiliser n'est pas perdre son temps.»

* * *

Renseignements pratiques :

Commission d'Histoire de l'Ordre de Cîteaux.
— Abbaye Notre-Dame d'Aiguebelle, par Grignan (Drôme), France.
— Correspondance : R. P. Jean de la Croix Bouton, Secrétaire. Même adresse.

Cîteaux [1] — Directeur : R. P. Roger De Ganck, Cisterciënzer abdij, Westmalle (Prov. Antwerpen), Belgique.
— R. P. Gerbrandus Scheltinga, St Bernardusstichting, Borkel en Schaft, N. B., Nederland.

1. *Cîteaux, Commentarii Cistercienses:* In periodico *Cîteaux* — ab anno 1950 usque ad a. 1958 *Cîteaux in de Nederlanden* nuncupato — elucubrationes scientificae ordinem cisterciensem spectantes idiomate gallico, germanico, anglico et neerlandico exaratae publici iuris fient. Quae totam vitam ordinis tum exteriorem ut v.g. historiam, oeconomiam, ius et artes, tum interiorem ut eius doctrinam theologicam et spiritualem, observantiam monasticam etc ab eius incunabulis ad finem saeculi decimi octavi usque complectuntur. In conspectu bibliographico systematicus omnium circa ordinem cisterciensem recentiorum investigationum praebetur lectoribus elenchus necnon operum quae quocumque sub respectu historiam ordinis illustrant momentum in recensionibus demonstratur.
Cîteaux quater annuatim prodibit in fasciculis ad minus 80 paginarum.

Collectanea O.C.R. — Directeur : R. P. André Louf, Abbaye Sainte-Marie du Mont, par Godewaersvelde (Nord), France. — R. P. Directeur de l'Imprimerie Cistercienne, Abbaye de Westmalle (Prov. d'Anvers), Belgique.

Abbaye N. D. de Port-du-Salut
Entrammes (Mayenne)

M. COCHERIL

SESSION D'ÉTUDES CISTERCIENNES AUX PAYS-BAS

UNE session d'études groupant, comme chaque année, quelques cisterciens appartenant aux abbayes des Pays-Bas, s'est tenue à l'abbaye Saint-Benoît d'Achel, dans le Limbourg belge, du 20 au 23 septembre 1959.

Le programme portait sur un sujet d'actualité : les études dans l'ordre de Cîteaux.

Dans sa conférence d'introduction, le P. Edmond Mikkers (Achel) montra que l'on peut diviser en trois périodes l'activité intellectuelle des monastères cisterciens : 1.° jusqu'en 1250, elle n'a d'autre préoccupation que la vie monastique ; 2.° de 1250 à 1500, la scolastique fait son apparition dans les cloîtres cisterciens ; 3.° enfin, un souci d'études pastorales se fait jour en beaucoup d'abbayes. Le conférencier termine en disant que cette question des études dans l'ordre de Cîteaux est un point d'histoire à peine exploré jusqu'à maintenant.

Le P. Pacifique Delfgaauw (Konigshoeven) exposa ensuite ce qu'étaient *Les études monastiques dans l'ordre avant 1240.* Réduites à la *lectio divina,* elles visaient surtout à la *puritas cordis,* afin de mettre l'âme en communion avec le Verbe de Dieu.

Dans une conférence sur *Le collège Saint-Bernard de Paris,* le P. Anselme Dimier (Scourmont) rappela les origines difficiles, puis le développement rapide du collège fondé au pied de la Montagne Sainte-Geneviève par l'abbé de Clairvaux Étienne de Lexington.

Après quoi, le P. Léon van Dijk (Konigshoeven) exposa *L'organisation interne des collèges cisterciens,* en se référant surtout au collège Saint-Bernard de Paris, d'après les décisions des chapitres généraux.

Dans une étude très poussée sur *La scolastique dans l'ordre de Cîteaux,* le P. Henri Rombaut (Bornem) montra comment les moines cisterciens finirent par abandonner les conceptions augustino-platoniciennes pour entrer peu à peu dans le mouvement aristotélicien qui commençait à se répandre partout.

Le P. Suitbert Wessels (Achel) exposa ce que furent *Les collèges cisterciens en pays allemands,* parmi lesquels on peut distinguer trois groupes : 1.° les collèges crées par l'ordre, comme ceux de Metz, de Prague et de Vienne ; 2.° ceux qui durent leur naissance à des monastères particuliers, tels que le collège de Cologne fondé par Camp, celui de Wurzbourg créé par Ebrach ; 3.° les collèges ecclésiastiques que fréquentaient les cisterciens, comme sont ceux de Dillingen et d'Ingolstadt.

C'est la vie mouvementée d'un professeur de théologie dans un collège allemand au XVe siècle, *Arnould de Monnikendam,* que retraça le P. Léon Vorst (Achel). Bachelier de Rostock, moine de Neuenkamp, Arnould passa à Heisterbach, fut proviseur de Saint-Jacques d'Heidelberg et devint abbé de Lehnin puis d'Altenberg.

Un exposé très documenté fut celui du P. Roger De Ganck (Westmalle) sur *Les études dans les Pays-Bas du Sud de 1550 à 1796.* Maîtres et étudiants, matières enseignées et organisation des études furent successivement passés en revue. D'où il ressort que dans les monastères les plus importants, au XVIIe et au XVIIIe siècle, les études étaient organisées avec beaucoup de soin.

Le P. Bertrand Couwenbergh mit en parallèle *Saint Pierre Damien et l'abbé de Rancé,* pour essayer de mieux comprendre l'attitude de ce dernier vis-à-vis des études monastiques.

Enfin, dans une intéressante conférence agrémentée de projections, fruit d'une large enquête dans de nombreuses archives, le P. Albert van Iterson (Saint-Remy) étudia *Les cisterciens à l'Université de Louvain.*

Toutes ces conférences montrent assez que l'ordre de Cîteaux, d'une manière générale, loin d'avoir manifesté de l'aversion ou de la méfiance à l'égard des études, fit toujours preuve, bien au contraire, d'un souci constant de suivre la vie intellectuelle de l'Église.

Abbaye N. D. de Scourmont — M.-A. Dimier
Forges-lez-Chimay, par Bourlers

MONSEIGNEUR LOUIS-THÉODORE LEFORT
IN MEMORIAM

Né en 1879, Mgr. Lefort s'est éteint à Louvain le 30 septembre 1959, dans la paix de Dieu — selon la formule chère aux copistes de manuscrits coptes. Après son ordination sacerdotale, il avait conquis le diplôme de docteur en philosophie et lettres, et après avoir passé par Bonn, à 27 ans, il était chargé de cours à l'Université de Louvain, succédant dans la chaire de copte à P. Ladeuze. Quand celui-ci, en 1909, devint Recteur magnifique de l'Université, son disciple recueillit la charge d'étudier le dossier de saint Pachôme, et c'est ainsi qu'il aborda le terrain du monachisme égyptien, où il devait se créer une place de tout premier plan.

Les Pères de la Thébaïde avaient longtemps été le symbole même de la sainte austérité. Or, en 1889, deux ans après avoir quitté l'Église, E. C. Amélineau publiait à grand fracas des documents coptes et arabes, avec la prétention d'expliquer d'une façon beaucoup moins édifiante les origines du monachisme. P. Ladeuze répondit, en 1898, par une *Étude* érudite *sur le cénobitisme pakhômien;* mais il restait à reprendre tout le dossier littéraire, et c'était l'oeuvre d'une vie. Pour la seule bibliothèque du Monastère Blanc (le monastère de Chenoute, duquel provient la meilleure part des manuscrits sahidiques des bibliothèques occidentales), les inscriptions conservées sur le mur parlent de 20 manuscrits des Vies de Pachôme — représentant des textes diversement évolués, qui sont loin d'avoir tous la même valeur historique. Or les manuscrits coptes n'ont pas été conservés en bon ordre dans l'usage vivant d'une même bibliothèque ; déterrés par des trafiquants, ils ont été divisés en fragments et achetés concurremment par des collectionneurs. Pour citer un exemple, des quelque 200 feuillets que pouvait compter le manuscrit S3, 17 certainement, 29 probablement, ont été identifiés, les uns à Naples, d'autres au Caire, à Ann Arbor, à Londres, à Berlin, à Paris, à New York, à Bath ; le manuscrit S5 est à retrouver dans les mêmes bibliothèques, en y ajoutant Vienne, Leyde, Venise, le Musée égyptien du Caire. Il arrive qu'un même feuillet soit déchiré, le haut est en Europe, le bas en Amérique ou au Caire. Les documents les plus précieux, privés de titre et d'incipit, gisent ainsi inclassables dans les plus célèbres bibliothèques. Pour l'amour de saint Pachôme, L. Th. Lefort con-

çut un plan gigantesque : réunir à Louvain, en photographies, tous les fragments coptes du monde, et reconnaître les membres dispersés, en comparant les dimensions des feuillets, leur réglure, leur pagination, quand par hasard elle est conservée, et le ductus graphique des différents scribes. En plus d'une patience d'ange, il fallait pour cette tâche des dons de paléographe vraiment exceptionnels. Et c'est ainsi que 22 manuscrits coptes des vies de Pachôme ressuscitèrent de la poussière, sans parler des manuscrits grecs, qui, communiqués aux Bollandistes, permirent en 1932 l'édition des *Vitae graecae,* et d'une douzaine de mss. arabes, traduits du copte en général, et restés presque inédits. L'édition de la Vie bohaïrique, en 1925, des Vies sahidiques, en 1933 (chaque fois avec une traduction latine), fut complétée par une traduction française d'ensemble, *Les vies coptes de saint Pachôme,* Louvain, 1943, qui rendit plus vivante, plus attachante que jamais la figure du Père des cénobites et celle de son disciple Théodore.

Paléographe exceptionnel, L. Th. Lefort était aussi linguiste. Non pas, je pense, qu'il fut spécialiste en phonétique. Au cours d'un de ses voyages en Orient, déjà renommé comme un des restaurateurs de la culture copte, il avait été salué avec enthousiasme par les élèves et les professeurs d'une des écoles d'Egypte où l'on s'efforce de rendre vie à la vieille langue indigène, étouffée par l'arabe depuis le XIIIe siècle. En racontant cette histoire, il riait de bon coeur de la bonne volonté des enfants, qui bredouillaient un copte auquel «personne» ne pouvait rien comprendre — sans se demander une minute si sa propre prononciation n'était pas née tout récemment dans quelque cabinet de travail ! La vraie force de Mgr Lefort résidait dans une observation pénétrante des phénomènes de bilinguisme. Le copte, en ses différents dialectes, n'est rien d'autre que l'antique égyptien, transcrit à l'époque chrétienne en caractères grecs. Il se présente parsemé de vocables grecs, non seulement dans le vocabulaire, mais jusque dans les particules. La plupart des coptisants faisaient abstraction de cet élément «étranger». Mgr Lefort au contraire a montré l'importance de ces emprunts, totalement assimilés. Volontiers, il eût invité les érudits à venir à sa fenêtre de Louvain, écouter jaser les marchandes de poisson — moitié français, moitié flamand ! Une savoureuse collection d'exemples où l'image verbale d'une langue constituait le substrat de l'autre cueillis depuis cette fenêtre, venait à point pour illustrer aussi bien le grec de la Koinè et du Nouveau Testament que le copte des Pères du Désert. C'est à partir de cette intuition de base que fut composée, et éditée en 1950, la *Concor-*

dance des mots d'origine grecque dans le Nouveau Testament sahidique. Aussi la traduction des Vies de Pachôme est-elle d'un connaisseur — ce qui n'a pas empêché R. Draguet de donner, dans ses *Pères du Désert* (Paris, 1949), une traduction (partielle) encore plus vivante et suggestive.

Mgr Lefort n'a pas cherché à faire l'histoire de l'historiographie pachômienne, à classer définitivement les documents. Il publie ses vingt manuscrits à la queue leu leu, sans même coordonner ceux qui présentent une même recension. C'est un peu décevant pour le lecteur ; mais l'éditeur avait tellement conscience du caractère fragmentaire des feuillets conservés, et des hypothèses sur lesquelles se construit la haute critique ! Il se sentait plus qualifié pour l'examen scrupuleux, au microscope, que pour les larges synthèses. Les Vies coptes restent, malgré tout, si mal conservées, que seule l'édition comparative des versions arabes pourra apporter des récits complets, où il faudra du reste tenter de dissocier les sources. De toute évidence, le classement opéré par Mgr Lefort suffit à rendre caduc le roman tendancieux construit par Amélineau à partir de fragments de toutes provenances. Mgr Lefort reprend cependant la thèse de fond d'Amélineau, contre la tradition des philologues (trop) classiques, et contre Mgr Ladeuze lui-même : les textes coptes permettent d'atteindre le récit original, haut en couleurs, authentiquement humain, tandis que les recensions grecques ont gommé quelques épisodes scabreux, issus des diffiicultés rencontrées par Pachôme. Dans cette réaction contre l'autorité des Vies grecques, il a peut-être été un peu unilatéral car celles-ci permettent de déceler les éléments qui sont venus au cours des siècles «enrichir» la tradition égyptienne ; et il est même fort probable que le rédacteur de la première Vie grecque ait encore connu des traditions orales et ait retenu plus sobrement que le copte les données de chronologie et le cadre général de la biographie. Un savant anglais, D. C. Chitty, a présenté en ce sens des arguments qui ne sont pas sans poids.

Il n'est pas question de parcourir ici les quelque 100 ouvrages et articles du professeur de Louvain. Qu'il suffise de dire qu'à partir de 1920 il assura la direction de la revue *Le Muséon,* à laquelle il adjoignit en 1929 la «Bibliothèque du Muséon», l'un et l'autre instruments de recherches tout à fait originales, notamment dans le champ de l'histoire monastique de l'Orient chrétien ; de 1936 à 1950, il assura en outre la présidence de l'Institut Orientaliste, que venait de fonder l'Université. Quand la catastrophe de 1940 eut livré aux flammes le «Centre de documentation copte», il se remit à

l'oeuvre et réussit à rassembler, une nouvelle fois, les photographies des manuscrits coptes du monde entier — à part quelques fonds vraiment inaccessibles.

Admis a l'éméritat en 1950, à 70 ans, il vit s'ouvrir un temps de loisir studieux qui lui permit de multiplier les publications. En 1952, les *Pères Apostoliques en copte* (y compris la *Secunda Clementis,* si importante pour l'ascétisme pré-monastique). En 1955, *Saint Athanase, Lettres festales et pastorales en copte* (y compris quatre homélies sur la Virginité, et plusieurs autres textes ascétiques). En 1956, *Oeuvres de Saint Pachôme et de ses disciples.* Dans tous ces volumes, parus dans le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium,* dont il dirigeait lui-même la section copte, il reconstitue les textes à partir d'une mosaïque de parchemins ou de papyrus, y joint une traduction et de copieux index. Il renouvelle l'image que l'on pouvait se faire de la vie chrétienne au IVe siècle, car à côté des oeuvres d'apparat conservées par les copistes byzantins, il fait sortir de l'ombre les humbles soucis pastoraux. Tout récemment, en 1958, il publiait encore dans *Le Muséon* le texte intégral d'une homélie d'Athanase pour Noël 346, remplie peut-être de longueurs exégétiques, mais aussi de renseignements bien datés, dont de nombreux fragments avaient déjà été imprimés, sans qu'on en ait recconnu l'ordre et l'unité. Au moment où la maladie l'a terrassé, il était occupé à reclasser tous les papyrus chrétiens de Turin. Il adorait voir ouvrir les caisses pleines de débris friables, trésor fascinant surgi du passé oriental, puzzle prometteur...

Ses qualités de finesse ne laissaient pas de se manifester par un esprit caustique, et son ardeur au travail exigeait de ses élèves une allure accélérée. Ses disciples ne s'en attachaient pas moins profondément, non seulement à son oeuvre, mais à sa personne ; ils l'ont montré en l'entourant de près avec beaucoup de coeur, durant une longue maladie ; je pense entre autres à son successeur dans l'administration du *Muséon,* G. Garitte, à A. van Lantschoot, Vice-Préfet de la Bibliothèque Vaticane. Ni le copte, ni le monachisme oriental, ni le «Centre de documentation» de Louvain ne tomberont en déshérence.

Dans la paix de Dieu. Amen.

Roma J. GRIBOMONT
Pontificia Abbazia di S. Girolamo

VARIA

Monachesimo e Peregrinatio nell'alto Medio Evo. — Per l'inaugurazione del nuovo anno accademico 1959-1960 dell'Istituto romano della Goerres-Gesellschaft, nell'aula del Camposanto Teutonico, dom Jean Leclercq, nella sua prolusione, ha trattato di un argomento che riguarda direttamente la storia del monachesimo nei suoi diversi aspetti di istituzioni, correnti storiche e motivi ideali, e cioè la questione : «Monachesimo e *peregrinatio* nel primo Medio Evo».

La conferenza, della quale ci limitiamo a dare qui un rendiconto molto sommario, ha inteso mettere in luce la progressiva evoluzione del concetto di *peregrinatio* in rapporto alla tradizione monastica altomedievale. Come è ben noto, tale concetto costituisce già una delle componenti dell'antica spiritualità cristiana ed è stato di recente esaminato da B. Kötting, *Peregrinatio religiosa,* Münster Westf., 1950 (con le relative osservazioni di Chr. Mohrmann in *Vigiliae Christianae,* 13 [1959], pp. 250-252), ma ben presto esso si è associato in maniera inscindibile ai diversi movimenti etnici e spirituali sorti in seno al monachesimo del primo Medio Evo. Di fatto, la pratica ascetica della *peregrinatio* ha contribuito potentemente a mettere in risalto la nta del distacco insita nell'essenza stessa della vocazione monastica, accentuando per quest'ultima l'aspetto dell'esilio, della fuga del mondo e, come logica conseguenza, del martirio.

Il periodo compreso fra il secolo VI ed il secolo IX, considerato dal Leclercq, è certo molto ricco di fonti agiografiche relative alla storia monastica e quindi anche per il problema della *peregrinatio,* ma tali fonti devono essere sempre studiate con cautela, apparendo spesso ricalcate su temi tradizionali assai diffusi. È tuttavia possibile arrivare a determinare in primo luogo il concetto di *peregrinatio* monastica nel periodo in questione e secondariamente le sue diverse applicazioni storiche, tutte riducibili ad una particolare concezione dell'ideale ascetico e, su di un piano più vasto, al concetto della Chiesa stessa intesa come società «peregrinante».

Storicamente, le forme concrete in cui è possibile constatare l'attuazione dell'ideale della *peregrinatio* monastica sono l'eremitismo e la predicazione itinerante. L'eremitismo vuole significare il distacco

dalla comune convivenza umana spinto fino all'abbandono di quella che ne è la forma già più separata dal mondo, ossia la comunità monastica, cenobitica. Raccogliendo in proposito le varie testimonianze offerte dalle fonti monastiche dell'alto Medio Evo, si arriva a ricomporre una catena ininterrotta di episodi che informano appunto sulla profonda tendenza verso la vita solitaria. Le manifestazioni particolari vanno dal peregrinare in completa solitudine o in compagnia di altri all'aggregazione occasionale a qualche comunità, senza alcun effettivo legame ad essa, ossia dalla *solitudo peregrinans* alla *solitudo ruralis* e ancora alla dimora in un cenobio. L'importante o addirittura l'essenziale consiste nella ricerca della solitudine e dell'esilio, nel distacco da tutto ciò che possa legare l'animo alle cose della terra. Come la *peregrinatio* può essere compiuta da soli o a gruppi, così può avere durata temporanea o perpetua, parallelamente alla grande diffusione, sia pure provvisoria, dell'eremitismo.

Quanto all'altro elemento, cioè alla *praedicatio*, va notato che essa, pur costituendo lo scopo delle peregrinazioni dei monaci specialmente della corrente iroscozzese, rimase sempre uno scopo momentaneo, dato che il fine ultimo era la *peregrinatio* stessa. E qui il Leclercq, procedendo ad una revisione di concetti ritenuti ormai acquisiti dalla maggior parte degli studiosi, ha affermato che il carattere «apostolico» della grande epopea monastica altomedievale — particolarmente nelle regioni germaniche — costituì una semplice conseguenza della *peregrinatio*. Tale interpretazione, alla luce della quale vanno considerate le vicende di S. Agostino e di S. Egberto, di S. Amando e di S. Willibrordo, di S. Pirmino ed in modo speciale di S. Bonifacio, è certamente destinata a segnare un passo innanzi nella valutazione della storia monastica generale del primo Medio Evo ed a rinovarne fecondamente la problematica storico-ideologica. Sarà allora possibile ancora una volta notare come tutta la grandiosa epopea esterna del monachesimo altomedievale debbe essere ricondotta alle sue più nascoste tendenze ideali e alle sue origini spirituali più profonde.

* * *

UNE «ANNÉE MARTINIENNE» EN FRANCE. — Les années 1960-1961 verront se dérouler en France — et plus exactement en Poitou et en Touraine — une série de «manifestations martiniennes» destinées à célébrer un double centenaire : le XVIeme de la fondation de Ligugé — qui est le plus ancien établissement cénobitique des Gaules (361) — et le premier de l'invention du tombeau de S. Martin, à Tours (Déc. 1860). Il suffira, pour faire ressortir l'ampleur des manifestations prévues, de signaler qu'elles auront lieu sous le patronage du Premier Ministre Français, et qu'y assisteront, en sus de nombreux évêques, l'Abbé Primat Bénédictin et le Général des Cisterciens de la Stricte Observance. Mais à côté de ces concerts, expositions et conférences, dont le programme est déjà tracé et auxquels l'abbaye de Ligugé prend une part essentielle, l'attention des spécialistes en histoire monastique se portera principalement sur les importants ouvrages qui seront publiés à l'occasion de cette «année martinienne».

Trois d'entre eux sont en cours de parution chez différents éditeurs :

1) Une série d'études historiques, qui paraîtra sous le titre : *Le monachisme occidental au temps de S. Martin*. C'est dire que les auteurs ne se confineront pas au cadre relativement étroit des Gaules, mais qu'ils nous feront passer au contraire de l'Extrême-Occident à l'Asie (J. Pérez de Urbel : *Le monachisme en Espagne* ; G. D. Gordini : *Le monachisme Romain de Palestine*), par les deux rives de la Méditerranée (G. Folliet : *Le monachisme Africain* ; G. Penco : *Le monachisme en Italie;* E. Griffe : *Le monachisme en Gaule).* A côté de ces cinq «conspectus historiques», l'ouvrage nous promet un article de R. Metz sur *Les moniales* et six études centrées plus directement sur S. Martin lui-même, à savoir : J. Dubois : *Aux origines du culte de S. Martin* ; P. Gasnault : *Étude sur les Miracula de S. Martin (Genèse du livre);* J. Gribomont : *Étude critique d'un passage des Vitae B. Martini* ; J. Van den Bosch : *La notion de charité dans les Vies de S. Martin* ; J. Fontaine : *Le vocabulaire des Vitae Martini* ; B. M. Peebles : *Two mediaeval appreciations of the virtues of St. Martin*. L'ensemble sera édité à Rome dans la collection des *Studia Anselmiana*.

2) Deux recueils de travaux théologiques sur la vie monastique. Il s'agit d'une théologie que ne laissera pas d'être historique, puisqu'elle se consacrera à l'étude d'auteurs, et que chaque titre de chapitre sera constitué par un nom propre, de Pakhôme à dom Delatte.

Mais on ne veut pas nous présenter «une galerie de portraits». On se propose plutôt d'établir une sorte de fichier doctrinal. Quelle est l'intention des promoteurs de cette enquête? On dit que l'Église attend le traité *De episcopo*. Il serait paradoxal de lui fournir en priorité le traité *De monacho*. Nous voyons réunie en tout cas une équipe de près de cinquante collaborateurs chargés d'assembler les matériaux d'un abondant *status quaestionis*. La consigne est de voir plus loin que le détail biographique ou l'écrit spirituel, et de dégager le point de vue de chacune des personnalités en question sur l'état de vie monastique (fuite du monde, vie parfaite, obéissance etc.) dans ses relations avec les réalités théologiques (hiérarchie, sacrements, *novissima*, médiation etc.) Nul doute que l'idée ne soit neuve et ne puisse être féconde pour l'Ecclésiologie contemporaine.

Nous avons dit que ce vaste travail sera l'objet de deux recueils: L'un, sous le titre de *Théologie de la vie monastique*, formant un volume de la collection *Théologie*, chez Aubier, se chargera de la période patristique, des origines au trezième siècle. Entre ses trente monographies, citons le *S. Grégoire de Nysse*, de J. Daniélou, et le *S. Isidore*, de J. Fontaine.

3) L'autre paraîtra dans la *Revue Mabillon* sous forme d'un numero spécial. Il portera le titre, plus long, de *Théologie de la vie monastique chez les grands moines de l'époque moderne et contemporaine*. Comprenant une quinzaine d'études, il nous présentera entre autres un *Dom Guéranger*, de G. Le Maître, et un *Rancé*, par un religieux de la Trappe. Mais les Français ne forment qu'une partie du contigent d'auteurs analysés. On nous annonce par exemple un *Dom Butler* (D. Agius), un *Mgr Van Caloen* (Th. Ghesquière), un *Dom Casel* (B. Neunheuser) et on nous promet un *Cardinal Schuster* et un *Placide Riccardi*. Seuls manquent les Espagnols. N'est-ce un peu regrettable?

L'abbaye de Ligugé se propose également de publier un autre volume sur la liturgie, le culte, les textes liturgiques, les chansons et cantiques populaires, en l'honneur de S. Martin et de collaborer à une enquête internationale sur le «Culte et l'iconographie populaires de S. Martin», organisée par la Société Française d'Ethnographie, et le Musée des Arts et Traditions Populaires. Ces deux projets ne sont pas encore assez avancés pour que nous puissions donner d'amples détails. Quoiqu'il en soit, on ne saurait assez louer le très bel effort que fait l'antique coenobium poitevin pour la commémoration de son saint fondateur.

RECENSIONES

P. GROSSI, *Unanimitas. — Alle origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico.* 103 pp. Separata de *Annali di Storia del Diritto,* II, Firenze, 1958.

Estudia este trabajo la historia del concepto canónico de unanimidad, examinada en su elaboración teórica, a través de los conceptos de *unitas* y de *corpus ecclesiae,* tal como aparecen en la literatura patrística y decretos conciliares de los tres primeros siglos.

Es cosa aceptada por los historiadores del derecho que, en la historia de los principios que regulan las deliberaciones colectivas, antes de llegar a la moderna y democrática concepción según la cual una parte —mayoría— expresa la voluntad del ente, los ordenamientos jurídicos más primitivos exigen el consentimiento de todos los miembros para la eficacia de la decisión colectiva. Según esto, la *unanimitas* que preside el derecho eclesiástico que regula las personas jurídicas delataría un primitivismo que lo pondría en dependencia del derecho germánico. Grossi niega rotundamente tal conclusión. La unanimidad canónica se halla ya expresada en una época en que no cabe hablar de influjo del derecho germánico en el interior del Imperio romano —s. III — y, por otra parte, tiene un sentido totalmente distinto, opuesto al particularismo germánico. Sus verdaderos presupuestos son el ordenamiento jurídico de la Iglesia primitiva y los dos principios fundamentales que lo dominan : el de la Iglesia entendida como institución y el de su unidad dogmática y orgánica (*unitas Ecclesiae, corpus Ecclesiae*).

Concretamente, por lo que atañe a la historia del concepto de persona jurídica, la importancia y novedad del ordenamiento canónico en relación al romano estriba precisamente en su base teológica : el vínculo místico que une a los miembros de la Iglesia es lo que funda su recia personalidad. La personalidad del cuerpo místico se funda en su unidad, y ésta en la caridad. Frente al Imperio romano, la Igle-

sia primitiva tiene conciencia de su entidad y elabora un sistema de normas verdaderamente jurídicas, aunque en su forma no alcancen la perfección técnica de la jurisprudencia romana. Los apologistas, y sobre todo san Cipriano, dan fe de este ordenamiento, que para ellos es algo extraño al sistema romano. «El error de los romanistas y de los historiadores ha sido ocuparse de la Patrística sólo para buscar en ella huellas de nociones e instituciones del derecho romano, en vez de descubrir los gérmenes de aquella gran construcción monumental que será el derecho canónico». De acuerdo con esta mentalidad, la unidad de la Iglesia exige una voluntad común. La unanimidad es garantía de inspiración, mientras que la *pars* viene a ser sinónimo de cisma o herejía. La unanimidad canónica no es democrática, sino hierocrática, en cuanto manifiesta la voluntad divina ; en esto se distingue del principio «quod omnes tangit, ab omnibus probari debet».

El último apartado de este trabajo es del mayor interés para la interpretación del capítulo de la *Regula Benedicti* sobre la elección del abad y el concepto de la *sanior pars* allí introducido ; innovación precoz a la que el autor, tras estudiar y rechazar la hipótesis de una interpolación textual posterior, atribuye gran importancia en la evolución del sistema electivo. *Unanimitas, sanior pars* y *maior pars* corresponden a tres momentos bien definidos en la regulación de las asambleas eclesiásticas. Pero sería un error ver en esta evolución un progreso hacia la fórmula jurídica más perfecta, según el esquema de Gierke, para quien el paso del principio unanimitario al mayoritario es consecuencia de la substitución de la simple asociación (*Genossenschaftsbegriff*) por la corporación (*Körpersschaftsbegriff*). Como ya hemos visto, la unanimidad canónica no obedece a una incapacidad de abstracción, como las asociaciones germánicas, sino a una plenitud que la hace superior aun a los *collegia* romanos. En realidad, *unanimitas* y *sanior pars* son equivalentes, ya que la *sanior pars* vale en cuanto representa la unanimidad de los votos santos e inspirados, es decir, la genuina comunidad.

De aceptarse la tesis de Grossi, la *Regula Benedicti* significaría un eslabón fundamental en la cadena histórica de la elaboración doctrinal y práctica de la noción de persona jurídica que encontramos en los canonistas de la época áurea. Ni floración espontánea, ni pura dependencia del derecho romano redescubierto, sino fruto maduro de una evolución de la tradición eclesiástica que arranca de la misma primitiva comunidad cristiana.

Ciñéndonos a la crítica y valoración de la *sanior pars* benedictina, cabe decir que a los argumentos que el autor alega en su detenido y bien fundado análisis, argumentos de orden externo, pudiera añadirse el peso del argumento interno que resulta del sentido general de la *Regula Benedicti*. En ésta, aunque no siempre se traduzca en fórmulas jurídicas, aflora constantemente un sentido comunitario que da al cenobio la categoría de una institución, con finalidad independiente, previa y superior a la de los monjes singulares. Con respecto a éstos, la transcendencia del cenobio benedictino es significativamente expresada con la denominación de *domus Dei*. El monasterio es algo más que la suma de los monjes, o la de sus voluntades. Partiendo de este concepto de la *domus Dei*, una investigación doctrinal corroboraría seguramente el análisis histórico-jurídico del profesor Grossi. Queda, con todo, una cuestión histórica por resolver : la de la exención de los monasterios en tiempos de S. Benito. Si la intervención de los obispos era normal —y es lo más creíble—, la elección por parte de los monjes, sea por unanimidad, sea por *sanior pars*, sea por el sistema que fuere, pierde valor, y disminuye en consecuencia su significación en la historia del Derecho.

Abadía de Montserrat H. RAGUER
(Barcelona)

Les saints moines d'orient (IVe siècle). Textes choisis et présentés par le R. P. Placide DESEILLE, O. C. S. O., moine de Bellefontaine. 186 pp. Namur, Les Éditions du soleil levant, 1959. (Collection *Les Écrits des Saints.)*

El presente volumen no tiene ambiciones científicas. Su propósito, ajustándose al fin general de la colección a la que pertenece, es ofrecer a los cristianos de hoy una antología de textos tomados de los escritos de los santos monjes de oriente que florecieron en los orígenes mismos del monacato. Pero hay que añadir en seguida que el autor de esta selección revela por igual, en sus finas y admirables introducciones, una profunda comprensión del ideal monástico primitivo —lo que, por desgracia, no puede afirmarse absolutamente

de otros florilegios similares— y un perfecto conocimiento de las más recientes conquistas de la investigación histórica y filológica.

Los monjes primitivos no fueron grandes escritores, ni todos los que escribieron fueron santos canonizados. Por eso no encontraremos en el presente volumen ningún texto de autores tan característicos de esta época inicial del monacato como Evagrio Póntico ni de las diversas colecciones de *Apotegmas de los Padres*. En cambio, ha sido posible introducir en él muchos fragmentos de las *Instituciones* y *Colaciones*, de Casiano, pues Casiano es venerado como santo, no sólo en la diócesis de Marsella, como nota el P. Deseille, sino también en las iglesias orientales. Las otras obras que han alimentado esta antología son : la *Vita Antonii*, de san Atanasio, las reglas de san Pacomio y los escritos ascéticos de san Basilio.

Felicitamos muy sinceramente al autor por el acierto que ha tenido en la elección de los textos. El lector, aun el familiarizado con los escritos monásticos, hallará en este libro una idea muy completa del pensamiento, aspiraciones y género de vida de los primeros monjes de oriente.

Abadía de Montserrat (Barcelona) — G. M. Colombás

P. B. Corbett, *The Latin of the Regula Magistri with particular reference to its colloquial aspects. A Guide to the Establishment of the Text*. 308 pp. Louvain, 1958, 320 *F. B.* (Université de Louvain, *Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, IVe Série, fasc. 17.)

Il est tout à l'honneur de l'université de Louvain d'avoir donné à M. Corbett l'occasion de publier son travail sur la latinité de la *Regula Magistri*. A notre epoque d'utilitarisme (même dans le monde scientifique) il devient rare que l'on s'attache encore à l'étude de questions ardues du genre de celle à laquelle s'est attaqué le «lecturer in humanity» de l'université d'Aberdeen. Ce livre est le fruit d'un laborieux effort et de patientes investigations. Il est en même temps un témoignage de l'érudition philologique de l'auteur, — témoin les

recherches de mots ou de tournures de phrases dans les écrits classiques ou les ouvrages contemporains de la RM.

Le contenu du livre répond entièrement au titre : «A Guide to the establishment of the text.» M. Hélin — dans sa recension dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1959, p. 911 — regrettait que ce livre ne s'adressât qu'aux spécialistes de la RM. Et pourtant, au stade actuel de nos connaissances, il ne peut guère en être autrement. Il faut d'abord que les spécialistes élaborent une reconstruction aussi fidèle que possible du texte primitif. Il existe encore trop de questions controversées pour lesquelles il n'a pas encore été trouvé des solutions unanimement acceptées.

Après un index des travaux consultés, M. Corbett donne, dans une trentaine de pages, les différences d'ordre orthographique des mss. P. et E. M. Hélin y a relevé quelques inexactitudes. Parmi celles-ci, il classe le 'prosthetic-i', de 'ipse', c. 10. v. 127 (p. 25). Pour notre part, nous sommes persuadés qu'il s'agit bien d'un prosthetic-i (au même titre que le 'i' de «iscala» du v. 30 du c. 10 [p. 25]). Il y a une faute d'ortographe, car le ms. P porte au v. 127 : «...et securi de *ispe retributionis*», au lieu de «*ipse*» ! Il s'agit donc d'un lapsus calami de *l'imprimeur*. Il s'en trouve d'autres d'ailleurs.

a) p. 112, n.° 293, ligne 1 : repondere = re*s*pondere.
p. 131, n.° 61, dern. ligne : Gyovagi = gy*r*ovagi.
p. 156, n.° 92, doit être n.° 94.
p. 164, n.° 4, ligne 5 : RM 6, 17 = RB 6, 17.

b) Plusiers fois les chiffres nous trompent :
p. 150, ligne 10 : I, 2 = 2, 1 ; ligne 15 : I, 4 = 2, 4 ; ligne 27 : I, 7 = 2, 7.
p. 286, n.° 42 : gallicas ne se trouve pas : RM I, 44, mais 81, 44.
p. 295, n.° 25 : scole dat. non pas I, 97, mais 90, 97.

Il est curiex de constater que l'erreur se produit à propos du chiffre I. Pourtant à la même page 295 le I, 155 et I, 154 sont exacts.

Regrettons que l'auteur n'ait pas adopté la citation de la RSB selon Lentini.

c) Quelques obscurités :
«Per» p. 65 : «this preposition occurs 250 times in RM.».

p. 71 : «Per, occurs 90 times in RM and is often used as in the present example.» L'auteur veut-il dire que «Per» — denoting the medium — se rencontre 90 fois in RM ?

p. 80, n.° 31 : «Super»... n'est pas au Prol, mais au Thema 31. Il faudrait donc replacer cette alinéa à la p. 87-88.

p. 79, n.° 5, ligne 2 : La citation de 2 Thess. 3, 7 se trouve in RM c. 78, v. 36.

p. 91 : FF se rencontre 108 fois et fratres 72 fois.

p. 147 : FF se rencontre 207 (=107 ?) et fratres 390 fois... ?

p. 150, note sur «abbas-magister». Mais également à la page 168 ! cette interpolation de abbas, comme le note l'auteur, est très importante, et aidera à situer et le texte primitif, et le lieu de l'interpolation.

Ces quelques erreurs ne diminuent en rien la valeur du livre. Il est fatal que dans un ouvrage de 307 pages, fourmillant de citations et de chiffres, se glissent quelques erreurs. L'apport d'une telle étude à l'éstablissement du texte original de RM n'en reste pas moins de tout premier ordre.

C'est surtout la deuxième partie (pp. 55-302, le commentaire) qui est extrèmement précieuse. L'auteur y examine patiemment les lectures difficiles — les mots étrangers ou typiques — les fautes d'orthographe.

La première remarque sur «O homo» révèle d'emblée l'érudition de l'auteur. Le «O», rare, en forme de vocatif, marque la surprise et insiste sur l'inspiration du moment ; il se situe principalement dans une ambiance de colloque. C'est une des mérites de M. Corbett d'avoir attiré notre attention sur ce «colloquial aspect», qui est beaucoup moins visible en RSB qu'en RM.

Très heureuse est la remarque de la page 58 : «When we examine the instances of the use of *O* in the Regula Magistri, we find that they occur in speech of a direct and vigorous nature, of exhortation and of reprobation. ... their ascetic fervour revealing strong enthusiasm for the primitive conception of monasticism, reinforced by disciplined cenobitism...» La valeur en soi du cénobitisme, dans RM comme dans la RSB, est très importante pour la compréhension de la RSB. C'est d'ailleurs une des heureuses conséquences de la «découverte» de RM, de mieux situer la RSB. Celle-ci prend vigoureusement position en faveur de l'état cénobitique, sans vouloir faire un palier vers une autre forme de vie.

Ceux qui cherchent à indiquer l'influence de la RM sur la RSB profiteront entre autres, de la remarque de la page 106 au sujet de la signification de «contra». Cette préposition se recontre onze fois in RM. L'auteur fait remarquer, à la page 111-112, que «contra nos» (thema 262), signifie : «erga nos», et il ajoute : «From its original notion of opposition, the adverb *contra* in such a forensic expression as *contra dicere* comes to mean to speak in reply (=*contra respondere* or simply *respondere*) ; similarly, the preposition *contra* «opposite to», «opposing», is also simply «facing towards»... cfr c. 13, 12. Benoît ne connaît point cette signification. Là, où en RM, 'contra' revêt le sens de 'en opposition', nous voyons Saint Benoît transcrire littéralment l'expression : 'contra diabolum', 'contra vitia carnis'. Dans les autres cas il ne la retient pas : 'contra nos respondentem', 'contra se audiat vocem', etc. Thema 262 de RM «audiamus contra nos DNM iteru(m) respondentem» est modifié en : «audiamus DNM respondentem».

L'opposition 'monachus-frater', est traitée à la page 133. Il est étonnant que l'auteur ne fasse pas mention, à ce propos, de l'influence priscilianiste — comme l'ont fait Dom Mundó et M. Masai au congrès de Spolète (cfr Actes du congrès, pp. 75 ss. et 458-9). Le mot «moine» avait une saveur hérétique et il était sage de ne pas trop l'employer. D'ailleurs, lorsque le Maître le fait, c'est presque toujours dans un sens péjoratif.

La remarque sur «scola» (ce mot manque dans le «word-index») est quelque peu courte.

Un point fort important que l'auteur met en évidence — tout au long de ces pages — est l'influence d'un milieu aragonais ou aquitain, discernable à quantité d'indices. Très frappants à cet égard sont les exemples : «Gingillis» et «regyrat» (c. 11, 232 et 223) ; «srhl» de c. 14, 18 ; «sabana» (c. 17, v. 16). Très judicieuse est la remarque sur «Gallus-pullus» (pp. 239-40) avec une comparaison de Egeria.

En expliquant 26, 34 (p. 231-cfr etiam p. 241 et 267-8) l'auteur ne semble pas tenir compte de la remarque de Dom Mundó (également à Spolète : Actes p. 466) où celui-ci notait que «i titoli tradizionali dei codici (sono) considerati indeclinabili». Il s'agissait de la phrase «... non autem Eptaticum aut Regum» (RSB. c. 42). Il semble bien que cette explication vaille pour le cas présent : «Vitas Patrum», qui, sans aucun doute, désignait un volumen de la bibliothèque — au même titre que les livres de la Bible.

L'explication à la page 296 de «sicut igne examinatur argentum» (c. 90, 81) — «It is possible that the monks for whom RM was

written and who produced manufactured *artes* were metal-workers» — n'est pas satisfaisante. Il est d'usage courant dans la littérature monastique et patristique de comparer (en référence à *Ps.* 66, 10) la purification de l'âme au travail du feu sur le métal (cfr Malachie 3, 2-3).

Terminons en félicitant l'auteur pour un travail minutieux qui est devenu indispensable à tous ceux qui s'intéressent à la RM. Que ce soit pour les philologues qui étudient la RM en elle-même, ou que ce soit pour ceux qui veulent comparer RM à RSB en vue d'une meilleure compréhension de celle-ci, ce livre restera un auxiliaire et préviendra bien des vues fantaisistes. Qui ne voit en effet le danger de vouloir comparer RM à SRB si l'on ne distingue pas d'abord les différentes couches de rédaction?

C'est peut-être la valeur fondamentale du livre de M. Corbett d'aider à établir les différentes couches et étapes de composition.

Abbaye N. D. de S. Remy M.-Eugène MANNING
Rochefort (Belgique)

Mémorial du XIVe Centenaire de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés. — Recueil de travaux sur le monastère et la Congrégation de Saint-Maur. X-350 pp. *Revue d'Histoire de l'Église de France,* tome XLIII, 1957 [Publicado, en realidad, en 1959, con los discursos pronunciados el 11 de junio de 1958 en el Institut Catholique de París por J. LECLERCQ y G. TESSIER].

La obra de los maurinos en el orden cultural ha sido más ensalzada que estudiada a fondo. Por esto, el esfuerzo de seria investigación que supone el Memorial que tenemos entre manos habrá de ser mucho más apreciado y agradecido que el inacabable fárrago de tópicos literarios, apologéticos y románticos que la abadía de Saint-Germain suele evocar y será, por cierto, el mejor homenaje que tributarse pudiera al venerable cenobio en este su XIV centenario. Y si por otra parte se advierte que el temario de esta miscelánea ha desplazado su centro de gravedad de la labor erudita de aquellos monjes para fijarse en el terreno no tan explorado de la disciplina y la espiritualidad monásticas —tal es el objeto de la mayoría de los traba-

jos aquí recopilados— su interés, para los lectores de nuestra revista, resultará todavía mayor.

El polifacético Gabriel LE BRAS, esta vez en su calidad de presidente de la Société d'histoire ecclésiastique de la France, nos ofrece en el Prefacio una visión de conjunto, a la vez balance de resultados y cuerno de la abundancia de sugerencias de toda clase. Un placer es, asimismo, leer las dos conferencias que preceden a los trabajos propiamente dichos. La de Dom Jean LECLERCQ (*Saint-Germain-des-Prés au Moyen Age. Variations sur le Nécrologe*) es una deliciosa evocación, a propósito del necrologio, de lo que parece haber sido constante característica de aquel monasterio : el dogma de la comunión de los santos unificando la vida litúrgica y la familiar. La de G. TESSIER (*Saint-Germain-des-Prés et les mauristes*) pone ante nuestros ojos, en animado film, la larga historia del cenobio.

Los trabajos propiamente dichos aparecen dispuestos cronológicamente, dentro de lo que la materia permite. Son quince, desiguales en extensión, en profundidad y en interés para los estudios monásticos ; procuraremos proporcionar a este triple criterio nuestra sucinta recensión.

La breve nota de Dom J. LAPORTE *Saint Germain, Childebert et saint Samson* narra curiosos detalles, sin salir fiador de su historicidad, de las relaciones más o menos legendarias que el monasterio de Saint-Germain tuvo en sus orígenes con el del abad San Samson.

Hacia el 870, el monje Usuardo, a petición de Carlos el Calvo, redactó un martirologio, refundiendo y completando otros anteriores, que fue rápidamente adoptado por todas las iglesias de occidente. El martirologio romano que a fines del s. XVI lo suplantó, es substancialmente éste, aunque considerablemente aumentado. El trabajo de Dom. J. DUBOIS *Un témoin de la vie intellectuelle à Saint-Germain-des-Prés au IXe siècle, Le martyrologe d'Usuard* explica los martirologios anteriores de que se sirvió (jeronimiano, de Beda, de Floro y de Adón) y el modo como los completó con la biblioteca de su monasterio y otros medios de información. Pues Usuardo no se contentó, como sus predecesores, con añadir nuevos estratos a un texto recibido, antes bien ejerció con firmeza e inteligencia una crítica sin par en el s. IX. Bien informado, por lo general, «hay que reconocer que no se le coge nunca en flagrante delito de falsificación o de invención» (p. 45), en tanto que los escritores posteriores añaden, sí, pero fruto de la pura imaginación. El método y las fuentes de Usuardo sirven a Dom Dubois para formular al final unas interesantes

conclusiones sobre el ambiente intelectual del monasterio en aquella época.

Los tres siglos a que se ciñe la investigación de Marie DE LA MOTTE-COLLAS (*Les possessions territoriales de Saint-Germain-des-Prés du début du IXe siècle au début du XIIe siècle*) son decisivos en la historia geográfica de dicho monasterio. Aquel inmenso patrimonio carolingio, con dependencias en toda Francia, y aun más allá, se convirtió, por obra y gracia de las invasiones normandas, en una pobre abadía. Durante un siglo y medio, los wikings acumularon ruinas sobre ruinas. Además, indirectamente, al socavar las instituciones carolingias, destruyeron las estructuras que constituían la base misma del patrimonio monástico. Por lo demás, Saint-Germain no nos ofrece otra cosa más que un caso particular de la decadencia del imperio y el nacimiento del régimen feudal : el mismo contraste hay entre los dominios de los monjes a comienzos del s. IX y lo que en el XI habían podido salvar, que entre el inmenso imperio de Carlomagno y el irrisorio dominio real de los primeros capetos (cf. pp. 79-80).

Dom J. HOURLIER, bajo el título *La vie monastique à Saint-Germain-des-Prés*, nos presenta, con su maestría habitual, la biografía del famoso cenobio. Loca empresa sería pretender historiar catorce siglos en veinte páginas. El interés de este artículo estriba en la certera visión con que subraya los momentos culminantes que jalonan aquella historia y la propiedad con que caracteriza los sucesivos períodos que de ellos resultan : tiempos merovingios (vida monástica al estilo de los monasterios basilicales) ; época carolingia (un siglo de prosperidad, al que pone fin el desastre de las invasiones normandas) ; tiempo subsiguiente, de lenta recuperación (grandes esfuerzos en las construcciones) ; período final de la edad media (piedad y reposo en medio del ajetreo económico y social de los ss. XIV y XV) ; incorporación a la Congregación de Chezal-Benoît, en 1513 (impulso renovador, contra el inmovilismo del período anterior, pero que se revela insuficiente por falta de una autoridad claustral poderosa y, externamente, por los trastornos de la Reforma y la Liga) y, en fin, San Mauro (un siglo y medio durante el cual es, a los ojos de muchos, el monasterio ideal). La Congregación de San Mauro, concluye Dom Hourlier, es lo que ha elevado a Saint-Germain por encima de tantos otros monasterios.

La historia externa de las reformas benedictinas es ya terreno desbrozado, por lo menos por lo que se refiere a la Congregación de San Mauro ; pero queda aún por dilucidar lo que en el fondo se pro-

ponían sus protagonistas, es decir, cuál era su concepción de la vida monástica y hasta qué punto habían influido en ella las nuevas corrientes de espiritualidad. Tal es el objetivo que Dom P. SALMON acomete en su lúcido estudio *Aux origines de la congrégation de Saint-Maur. Ascèse monastique et exercices spirituels dans les Constitutions de 1646*. Tras situar las constituciones maurinas en la línea histórica de que son continuación —la Congregación de Saint-Vanne y la de Santa Justina, y en último término el movimiento reformador que hinca sus raíces en el IV Concilio de Letrán—, el docto abad de San Jerónimo de Roma caracteriza, en primer lugar, las prescripciones relativas a las observancias fundamentales y tradicionales que mantienen la continuidad con la antigua ascesis monástica. En el reclutamiento y formación de los religiosos, las exigencias y cuidados de toda clase atestiguan la fidelidad a la institución primitiva ; «ahí radicó la fuerza de la Congregación de San Mauro [...] estaba compuesta de una selección» (p. 111). En esto, como también en la separación del mundo, clausura, silencio y austeridad de vida, San Mauro renovó la pura tradición monástica. Pero en lo demás, como magistralmente muestra Dom Salmon en el segundo apartado de su estudio, el impacto de la *devotio moderna* creó nuevas observancias que redundaron en perjuicio de las antiguas. So pretexto de vida interior, se redujo la solemnidad de la plegaria litúrgica en favor de la oración mental. Insistiendo en la desafección interior, no supieron volver a un estilo de vida más pobre. Al querer promover una religión más personal, la vida conventual y el abad se convirtieron en un cuadro exterior, tenido por algo indiferente a la perfección, cuando no por un obstáculo. Estas, y las famosas «mitigaciones» — cuya importancia no hay que exagerar — son, dice el autor, «las flaquezas de San Mauro» (p. 122).

Según L. COGNET (*Dom Claude Martin (1619-1696) et le mysticisme français*), los maurinos —no así las benedictinas— quedaron bastante al margen de la «invasión mística» del s.XVII, tanto la renano-flamenca, de influjo neoplatónico y dionisíaco, caracterizada por sus audacias metafísicas, como la española, de matices más psicológicos. Es, en todo caso, con esta última tendencia que hay que relacionar a Dom Claude Martin, a juzgar por el modo como en sus *Conférences* cita a los Padres, con la significativa omisión del Areopagita, y a los clásicos medievales. Poco debe a éstos, y mucho, en cambio, a Santa Teresa (análisis psicológico de la experiencia mística, descripción de los estados de oración) y también a San Francisco de Sales (método o esquema de la oración). Gognet analiza las obras

de Dom Martin para establecer su posición en la polémica, por aquel entonces apasionante, de la oración mental, en la que ha de ser tenido por uno de los defensores del misticismo.

Henri Bremond deseaba ver alguna tesis doctoral consagrada a este famoso personaje que fue Dom Gerberon, que con el incesante movimiento de su inquieta persona y de su fecunda pluma (unos cien escritos nos ha dejado) intervino en casi todas las querellas que apasionaron a los eclesiásticos de su tiempo. No es un tópico, sino pura realidad, decir que el trabajo de J. ORCIBAL *La spiritualité de Dom Gabriel Gerberon, champion de Jansénius et de Fénelon* viene a llenar aquel suspirado vacío, con la extensión, profundidad y minuciosidad de su análisis. La especialización del tema no nos autoriza a dedicarle el espacio que desde luego merecería.

El corto artículo de Dom Jean LECLERCQ *Saint Germain et les Bénédictines de París* explica el influjo de los monjes de aquel monasterio en la fundación del Institut des Bénédictines de l'Adoration Perpetuelle du Saint-Sacrement, en su régimen y en su espiritualidad. Los *Exercices spirituels ou pratique de la règle de S. Benoît* que la Priora, Madre Matilde del Santísimo Sacramento, hizo imprimir en 1696, poco difieren de la *Pratique de la règle de S. Benoît* de Dom Claude Martin. Incluso en la conocida peculiaridad de tener por Superiora a la mismísima Virgen, sacando a relucir y restaurando antiguas devociones practicadas bajo el influjo de Cluny, cabe suponer que no anduvo ajena la erudición maurina.

El negocio editorial pasó en Francia por una dura crisis a fines del s. XVII y comienzos del XVIII, es decir, precisamente en los años en que los maurinos lanzan sus monumentales y elegantes series de infolios. Respondiendo al interrogante que esta contradicción plantea, H.-J. MARTIN (*Les Bénédictins, leurs libraires et le pouvoir. Notes sur le financement de la recherche au temps de Mabillon et de Montfaucon)* nos informa de quiénes fueron sus libreros y de los recursos a que apelaron para que el fruto de la paciencia y la erudición benedictinas no quedaran estérilmente inéditos : subvenciones de los países, ciudades u organismos historiados, procuración de favores oficiales a los editores que se mostraban generosos en su mecenazgo de ediciones poco remunerativas y obtención de monopolios y exclusivas. Por otra parte, introdujeron nuevos métodos de financiación, como la suscripción. Compaginaron el trabajo científico con el sentido práctico y concreto y supieron mantenerse hombres de su tiempo, lo que les permitió poder orientar sus trabajos de suerte que despertaran el interés de sus contemporáneos.

Les travaux d'érudition des Mauristes. Origine et évolution, es un largo artículo de Madeleine LAURAIN en el cual la erudición de la autora consigue poner de relieve la de los maurinos y los campos a que en las distintas épocas de su actividad se aplicaron principalmente: la glorificación de la orden y edificación de los monjes, la historia galicana, el servicio del Estado y la colaboración científica. Si lo especializado del tema, que trasciende un tanto del temario habitual de esta revista, y el detallismo del análisis, que se resiste a nuestro intento de síntesis, nos prohiben un más extenso comentario, quede por lo menos constancia de su interés, por no decir indispensabilidad, para quien deba estudiar a fondo la historia literaria de San Mauro.

En su corta, pero sumamente interesante colaboración *Le chant liturgique chez les Mauristes,* Dom D. CATTA se pregunta si el gusto y el sentido de la tradición que esta Congregación mostró por lo que toca a los estudios literarios los tuvo también en la música. Examina la importancia que los maestros espirituales y superiores atribuyeron al canto dentro de los ejercicios de la vida regular, y su efectivo modo de ejecución, (esto es, el canto llano, ya que los monjes contemporáneos de Lully, Couperin y Rameau no vibraron acordes con la polifonía de su tiempo) y los principios estéticos por los que se rigieron sus musicólogos. Concluye que no gustaron del canto litúrgico, al que se atribuye la misión de ocupar los silencios del celebrante, y que cada vez más va siendo tenido por una carga inútil. «En el momento en que va a desaparecer, la Congregación de San Mauro había perdido el gusto de cantar» (p. 312).

En *Dom Louis Geslu et la liturgie de la Congrégation de Saint-Maur,* el solesmense H. DARRÉ empieza indicando la constitución primitiva de la liturgia maurina, según criterios de uniformidad en la Congregación y de conformación al rito romano. Expone luego el proyecto de Dom Luis Geslu (o Gêlu), que sustituye el salterio monástico por otro lógico, con una idea dominante en cada día de la semana. Hace leer toda la Biblia, pero desmenuzada en pasajes artificiosamente combinados y centrados, con finalidad francamente moralizante, en el Evangelio del día. A diferencia de los novadores de su tiempo, aumenta el santoral. Sacrificando piezas venerables, muestra una incomprensión total de la liturgia tradicional: «la logique pieuse a tué la religión véritable» (p. 296). Finalmente, muestra como la mentalidad del siglo XVIII se va abriendo paso hasta triunfar, con el Breviario de 1787, piadoso, lógico y utilitario, aunque sin llegar al radicalismo de Geslu. Vivamente recomendamos la lectura

de este artículo a quien se interese por las reformas litúrgicas, tanto en su actualidad como en su aleccionadora historia. Las fuentes inéditas que el autor maneja lo harán indispensable a quien no pueda acudir directamente a consultar el fondo de Saint-Germain-des-Prés de la Biblioteca Nacional de París.

Este mismo fondo documental ha sido aprovechado por E. Lambert para sus *Notes sur la série des plans de l'ancien fonds de Saint-Germain-des-Prés aujourd'hui conservés aux Archives Nationales.* Su labor es utilísima, por cuanto los planos arquitectónicos que procentes de Saint-Germain fueron a parar a los Archivos Nacionales se hallan dispersos en una serie heterogénea que los ha tenido hasta ahora prácticamente desconocidos e inutilizados. Los manuscritos que pasaron a la Biblioteca Nacional, en cambio, han podido ser más estudiados. El autor nos ofrece el fruto de sus investigaciones en un índice alfabético de las abadías maurinas, en el que se indican los números que les corresponden en el registro de los capítulos generales de la Congregación y en la edición Peigné-Delacourt del *Monasticon Gallicanum,* la notación del *dossier* del monasterio en el Archivo, y las fechas y nombres de autores que ha podido identificar.

M. François, en un reciente viaje a la U.R.S.S., ha tenido ocasión de examinar la famosa colección Dubrowsky. En un breve artículo *(Pierre Dubrowsky et les manuscrits de Saint-Germain-des-Prés à Leningrad)* hace la historia de este fondo y de la bibliografía que ha motivado y da las últimas noticias sobre los cuidados de que actualmente se le rodean, estudios que se le dedican y esfuerzos para publicar lo aún inédito.

Una pieza notable del Atlas monástico, en realidad la única que tenemos de los benedictinos en la Francia del s. XVII, es el mapa que F. de Dainville, S. J., descubrió no ha mucho. Su nota *Une carte mauriste de 1678 inconnue* nos lo describe y valora, y una lámina lo reproduce.

Abadía de Montserrat (Barcelona) H. Raguer

Gino DAMERINI, *L'Isola e il Cenobio di San Giorgio Maggiore.* XXII-280 pp. e 104 tavole fuori testo. Venezia, Fondazione Giorgio Cini, Isola San Giorgio Maggiore [1956].

In una veste splendida, che onora la Fondazione Cini, l'autore ci fa scorrere davanti agli occhi la storia di questo celebre monastero benedettino, situato in un posto unico, a chiusura della Città delle Lagune. Le vicende del monastero di San Giorgio sono così legate a quelle di Venezia che personaggi ed eventi rispettivi s'intrecciano a vicenda.

Sorto il cenobio sul finire del secolo X, conobbe, si può dire, una continua ascesa di splendore, appena turbato, ogni tanto, dagli inevitabili periodi di decadenza inerente a qualsiasi istituzione umana. A ripararvi nella prima metà del secolo XV venne personalmente il fondatore della Congregazione di Santa Giustina, Ludovico Barbo. Dietro il rinnovo spirituale segue ora l'abbellimento materiale degli edifici ; sebbene non sempre rispettoso verso le opere d'arte anteriori, come accadde con la chiesa e chiostro del Palladio. I più chiari esponenti della meravigliosa scuola pittorica veneziana nonché altri artisti vi apportarono i loro migliori contributi. Così il Carpaccio, il Sansovino, il Michelozzi, Antonello da Messina, il Bellini, il Tintoretto, il Veronese, i due Bassano e tanti altri maestri. Notevole anche il fiorire possente delle lettere nei secoli XVI e XVII. Lo stretto legame con i dogi e con il governo della Repubblica fece sí che San Giorgio avesse una parte importante nella penetrazione latina in terre dell'impero bizantino. Ci pare che ci sia ancora molto da studiare nel vasto campo delle fondazioni monastiche veneziane in oriente.

Dopo tante grandezze il monastero isolano ebbe una fine stranamente gloriosa : tra le lotte napoleoniche e sotto l'occupazione austriaca si tenne il conclave del 1800, dal quale ne uscí papa il benedettino cardinale Chiaramonti, che prese il nome di Pio VII. Un lustro dopo le depredazioni ed i saccheggi dispersero la comunità ed i tesori rimastivi.

Si deve totalmente allo sforzo magnanimo della Fondazione Giorgio Cini — le cui vicende sono narrate in un capitolo finale — se San Giorgio è stato ripristinato nel suo splendore di altri tempi. Accanto a delle splendide abitazioni del Centro di Cultura e Civiltà per ospitarvi radunanze scientifiche, sorgono gli edifici conventuali con una comunità fiorente inviatavi dal vicino monastero di Praglia, dove 150 anni prima s'era rifugiata una parte della comunità veneziana.

L'autore s'é limitato a darci un'opera d'alta divulgazione, senza

voler investigare oltre quanto dissero gli storici anteriori, tranne importanti riferimenti artistici ed archeologici. A questo fatto si deve la mancanza totale di note critiche. Appunto per le ragioni indicate sarà opportuno che il futuro storico di San Giorgio s'informi bene sulle vicende di Pietro Orseolo, fattosi monaco non nella lontana Guascogna, bensì in Sant Miquel de Cuixà, nei Pirenei della Catalogna, dove era abate Guarino (p. 9 e 11) ; di qui, Giovanni Morosini, il fondatore di San Giorgio, genero e compagno di Pietro Orseolo nel viaggio a Cuixà, riportava con sé le esperienze monastiche benedettine (non eremitiche camaldolesi come si dice a p. 11-12, errore che si ripete riferendosi al Barbo, p. 46) dai Pirenei. Per approfondirne il valore sarà utile forse tener conto degli studi recentissimi del d'Abadal su questo importante monastero, che attrasse parecchie personalità veneziane ed italiane nei secoli x ed xi.

Lo stile è ampio ed alquanto retorico, giovandone la lettura. In fine vi sono aggiunti tre appendici : cronologia degli abati ; un diario inedito del cardinale Flangini sul conclave di Pio VII ; alcuni documenti importanti del monastero (atto di fondazione del 982 ; inventario del tesoro della chiesa e dei libri del 1362, ecc.), ed indici abbastanza particolareggiati. Il ricco corredo di tavole, che chiude il volume, illustra a meraviglia i vari periodi dello sviluppo e ricostruzione di San Giorgio.

Abadia de Montserrat (Barcelona) A. M. Mundó

G. R. C. Davis, *Medieval Cartularies of Great Britain. A Short Catalogue*. XXII — 182 pp. London - New York - Toronto, Longmans, Green and Co., 1958.

Desde el s. xvii Inglaterra contaba ya con un índice de cartularios, aunque la obra de W. Dugdale quedó manuscrita. En 1839 el célebre coleccionista de códices Sir Thomas Phillipps publicó un nuevo índice más completo, que prestaba sus servicios hasta hace poco. Como se comprende, esta clase de repertorios envejece con facilidad debido a los descubrimientos de material nuevo, acrecentado enormemente en los 120 últimos años transcurridos. Mr. Da-

vis, conservador en el departamento de mss. del British Museum, ha podido duplicar, gracias a sus infatigables búsquedas, el número de los cartularios y libros afines conocidos. En la presente obra se mencionan 1.344 códices, de los cuales unos 900 son cartularios propiamente dichos. Las descripciones, con ser sumarias, resultan esencialmente completas : entidad (monasterio, catedral, etc.) por la que fueron compilados ; datación y carácter de la compilación (cartularios generales, cartularios especiales, de privilegios, cronológicos, sistemáticos, inventarios y registros, colecciones de copias, etc.) ; localidad y biblioteca que los custodia ; tipo de letra, decoración y otras peculiaridades si se da el caso ; finalidad del cartulario y distribución de materias ; se indica también si existen copias o reproducciones fotográficas del mismo en bibliotecas públicas, así como la bibliografía concerniente a cada cartulario, empezando por las ediciones eventuales ; y se termina con la indicación de los sucesivos poseedores del códice, caso que se da a menudo en la Gran Bretaña, en donde el coleccionismo bibliófilo ha tenido innúmeros cultivadores desde hace varios siglos.

Buen acierto del A. ha sido dividir en dos partes su obra, recensionando primero los cartularios de Inglaterra y Gales, y en la segunda parte los de Escocia. Mezclar los de reinos distintos durante la época en que tales documentos fueron compilados, hubiera sido antihistórico. Por si fuera poco el orden alfabético en que se presentan las noticias, el volumen termina con índices de bibliotecas y manuscritos, así como de antiguos poseedores de los mismos, con lo que se reconstruye su historia y éxodos desde la «Dissolution» de las instituciones eclesiásticas en el s. XVI.

Digna de nota es aquella curiosa costumbre bastante frecuente en las Islas Británicas, de copiar documentos importantes en los códices bíblicos. El caso no es exclusivo : también en otros países estuvo en uso tal sistema. Un ejemplo importante lo tenemos en la Biblia de Huesca (Madrid, Mus. Arqueol. Nac., cód. 485, s. XII), en la que se transcribieron dos actas del obispo Vicente de Huesca de mediados del s. VI : los documentos privados más antiguos que se conservan en la península. También la Biblia de Rodes (París, BN lat. 6, s. X-XI) conserva algún documento importante para este monasterio catalán.

Como, después de elogiar la obra, más que útil, necesaria, de Davis, no sabría encontrar en ella reparo alguno de consideración, séame lícito notar que si en otros países existen obras semejantes (recuérdese el viejo Oesterley con su *Wegweiser* para Alemania y paí-

ses limítrofes, que contiene algunas páginas sobre España, y Stein, *Bibliographie des Cartulaires*, que menciona algunos cartularios catalanes), no existe nada parecido en la península ibérica. No creo que sea por falta de cartularios ; será tal vez por falta de ambiente y sobra de dificultades ante la empresa, o por no haber eruditos bastantes para llenar tantos huecos como quedan en el estante destinado a repertorios necesarios para nuestra historiografía. Quien acometa tamaña búsqueda de cartularios hispanos, encontrará en el libro de Davis un modelo y guía seguros.

Abadía de Montserrat A. M. MUNDÓ
(Barcelona)

Congrès International du IXe *Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*. 636 pp. Abbaye Nôtre-Dame du Bec — Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1959. *(Spicilegium Beccense*, I.)

Del congreso anselmiano celebrado en la Abadía de Bec del 7 al 12 de julio de 1959, publicóse en esta revista una muy cumplida crónica, obra de Ph. M. Zobel. Nada tenemos que añadir o rectificar de la brillante descripción que en dicha crónica se hace del congreso, ni de la síntesis que se hace de las más destacadas ideas allí expuestas. Remitiéndonos, pues, a dicha crónica, nos limitaremos a ofrecer al lector el elenco de autores y materias.

Encabeza el recio volumen un Pórtico del Rdmo. P. Abad de Bec, Dom Paul GRAMMONT, en el cual toda la obra del santo doctor es presentada como un fruto natural de su total y ardorosa entrega al ideal de la vida monástica, en busca de Dios.

Un primer grupo de trabajos tiene por tema los problemas filosóficos. Son los siguientes : Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *Les caractères fondamentaux de la pensée de saint Anselme;* Dr. P. HENRY, *Remarks on saint Anselm's treatment of possibility;* Abbé P. MICHAUD-QUANTIN, *Notes sur le vocabularie psychologique de saint Anselme;* Abbé M. NÉDONCELLE, *La notion de personne dans l'oeuvre de saint Anselme.*

Siguen los estudios sobre el método teológico : Rév. P. HAYEN, S. J., *Saint Anselme et Saint Thomas, la vraie nature de la*

théologie et sa portée apostolique; Y. LEFÈVRE, *Saint Anselme et l'enseignement systematique de la doctrine;* Rev. J. McINTYRE, *Premises and conclusions in the system of St. Anselm's theology;* Dom C. VAGAGGINI, *La hantise des «rationes necessariae» de saint Anselme dans la théologie des processions trinitaires de saint Thomas.*

El tercer apartado agrupa, en torno a la interpretación e influencia del argumento anselmiano, las siguientes colaboraciones: Rév. P. BECKAERT, A. A., *Une justification platonicienne de l'argument a priori;* Rév. P. BOUILLARD, S. J., *La preuve de Dieu dans le Proslogion et son interpretation par Karl Barth;* Abbé J. CHATILLON, *De Guillaume d'Auxerre à saint Thomas d'Aquin. L'argument de saint Anselme chez les premiers scolastiques du XIIIe siècle;* P. EVDOKIMOV, *L'aspect apophatique de l'argument de saint Anselme;* Rév. P. de FINANCE, S. J., *Position anselmienne et démarche cartésienne;* A. FOREST, *L'argument de saint Anselme dans la philosophie réflexive;* Rév. P. DE LUBAC, S. J., *Sur le chapitre XIVe du Proslogion.*

Siguen las conferencias sobre el *Cur Deus homo* y la cristología anselmiana: Abbé M. BOUVIER, *La pensée du Rév. P. Thomas-André Audet, O. P., sur la théologie du «Cur Deus homo» de saint Anselme;* E. FAIRWEATHER, *«Iustitia Dei» as the «ratio» of the incarnation;* Mons. P. GLORIEUX, *Quelques aspects de la christologie de saint Anselme;* Dom Fr. S. SCHMITT, *Die wissenschaftliche Methode in «Cur Deus homo».*

El sexto apartado contiene tres disertaciones sobre la eclesiología y moral anselmianas: Rév. P. Y.-M. CONGAR, O. P., *L'Église chez saint Anselme;* Chanoine Ph. Delhaye, *Quelques aspects de la morale de saint Anselme;* Mademoiselle R. FOREVILLE, *L'ultime «ratio» de la morale politique de saint Anselme: «rectitudo voluntatis propter se servata».*

Viene luego el tema del monaquismo: Dom P. COUSIN, *Les relations de saint Anselme avec Cluny;* Dom Jean LAPORTE, *Saint Anselme et l'Ordre monastique;* Dom J. LECLERCQ, *Une doctrine de la vie monastique dans l'école du Bec;* Dom J. M. POUCHET, *La componction de l'humilité et de la piété chez saint Anselme d'après ses «orationes sive meditationes»;* Révdme. Dom SALMON, *L'ascèse monastique dans les lettres de saint Anselme de Canterbury.*

Cierran el volumen los problemas de crítica y de historia: Mrs. M. CHIBNALL, *The relations of St. Anselm with the english dependencies of the Abbey of Bec, 1079-1093;* Abbé DAOUST, *Le*

janséniste Dom Gerberon, éditeur de saint Anselme (1675); Rev. J. C. DICKINSON, *Saint Anselme and the first regular canons in England;* Dr. J. F. A. MASON, *St. Anselm's relations with Laymen: selected letters;* Chanoine B. SECRET, *Saint Anselme, bourguignon d'Aoste;* Dr. W. G. URRY, *Saint Anselm and his cult at Canterbury;* Dr. J. ZATHEY, *Gallus l'Anonyme, l'auter de la Chronique de Pologne. Tentative pour definir son milieu;* Rév. Mère M.-P. DICKINSON, *Introduction à l'édition critique du Coutumier du Bec.*

Abadía de Montserrat H. RAGUER
(Barcelona)

ST. PETER DAMIAN. *Selected Writings on the Spiritual Life.* Translated with an Introduction by Patricia MCNULTY. 188 pp. London, Faber and Faber, 1959.

S. Pierre Damien commence d'être apprécié. En diverses langues ont paru, ces derniers temps, ou vont paraître, en traduction, des extraits de son oeuvre. Miss McNulty en donne ici un choix judicieux, déterminé par le but que le titre indique et que souligne l'introduction : il s'agit de textes destinés à illustrer, non le rôle historique joué par Pierre Damien dans la réforme de l'Église, mais sa doctrine spirituelle. Il est juste que le premier des traités présentés soit ce *Dominus vobiscum* où, en théologien, Pierre Damien explique à ses ermites la valeur catholique, l'efficacité universelle, de la prière solitaire. A. Kolping avait cru bon, en 1949, de publier ce texte en allemand, comme pouvant contribuer au renouveau liturgique ; une traduction française paraîtra dans *Sources chrétiennes;* de fait, il y a là un ouvrage fondamental, solide et beau tout à la fois, utile à tous et singulièrement aux moines. Les autres textes retenus sont de ceux qui livrent ce que le message de Pierre Damien offre de permanent, d'universel, de moins marqué par son époque et son tempérament : le *De perfectione monachi* parle de la prière et du détachement — ce qui est valable pour tous — et se termine par une description charmante des différentes fonctions qui s'exercent en un monastère. Le troisième opuscle, *De vera felicitate et sapientia,* est, lui aussi, tout

empreint de sérénité, de discrétion. Suivent quatre sermons : sur l'Epiphanie, sur S. Benoît, sur l'Invention de la sainte Croix, enfin «sur le Saint-Esprit et sa grâce» ; ils débordent d'enthousiasme, et d'idées. Tout cet ensemble, plein de sève biblique, liturgique, patristique, et de théologie, constitue une *lectio divina* de qualité, spécialement pour des moines et des moniales. Malheureusement, le deuxième sermon est, non de Pierre Damien, mais de Nicolas de Clairvaux (cf. *Revue béned.*, LXVI (1956), p. 274, n. 3). Ceci est assez grave...

On aurait pu désirer que fussent données plus de références bibliques ; il y en a davantage dans les bas de pages des sermons : la même proportion eût été utile pour les traités. Là, les citations explicites sont identifiées ; mais que d'allusions à des faits, que de longs contextes résumés, ou supposés, qu'il eût fallu signaler au lecteur ! S'ils lui échappent, telles expressions ou telles idées passeront inaperçues, qui ont pourtant une histoire et une riche signification. De même on peut regretter que le titre latin et la référence précise des textes traduits n'aient été donnés nulle part ; comment retrouver les sermons retenus dans la vaste collection latine imprimée, qui comporte tant d'apocryphes ? Enfin, à l'intérieur de chaque traité, au lieu des seuls numéros des chapitres, on eût aimé des sous-titres, ceux de l'édition ou ceux des manuscrits anciens, puisque Pierre Damien lui-même a pris soin d'en placer dans certains de ses ouvrages : ils eussent orienté le lecteur et donné à la table des matières un peu de l'utilité d'une table analytique. Dans le bibliographie manque le volume pénétrant du P. J. Gonsette, *S. Pierre Damien et la culture profane*, Louvain 1956.

L'Introduction (p. 9-52), écrite avec ferveur, dégage avec justesse les grandes lignes de la vie et de la doctrine spirituelle de S. Pierre Damien. Peut-être eût-il fallu être un peu plus critique à l'égard du récit que le biographe Jean de Lodi a tracé de la jeunesse de son héros. Mais l'Auteur a raison de souligner l'importance de l'érémitisme dans la tradition monastique d'Occident, comme dans celle de l'Orient, avec laquelle elle présente, sur ce point, d'intéressantes analogies, en particulier quant à la part moindre qui revient à la célébration de la liturgie dans la vie des ermites que dans celle des cénobites. L'Auteur a bien vu qu'il n'y avait pas de *coenobium* à Font Avellane ; elle a bien vu également que «c'est dans sa doctrine de la vie contemplative que se résolvent les apparentes contradictions» de S. Pierre Damien. Elle souligne avec raison l'insistance de ce dernier sur la «lumière» : tout, chez lui, s'explique par une tension ar-

dente vers la contemplation ; il veut l'amour, tout le reste est moyen. On peut hésiter à admettre qu'il a «rejeté la vie religieuse et conventionnelle de son époque» (p. 50) : il ne l'a adoptée ni pour lui, ni pour ses ermites ; il s'est pourtant gardé de la condamner, luttant contre les seuls abus. Du moins est-il exact que «la pierre d'angle de tout son édifice spirituel est l'idéal érémitique» (p. 43) : ce fait s'impose à tout lecteur non prévenu de S. Pierre Damien. Toutefois, s'il a été le propagateur et le docteur de la vie solitaire, il a été aussi — et il peut demeurer — l'un des meilleurs guides, pour tous, dans la vie d'union à Dieu. Miss McNulty a bien fait de mettre à la portée d'un vaste public d'aujourd'hui ces textes pleins d'enthousiasme, de joie et de beauté, qui font de l'ermite de Font Avellane le témoin toujours actuel du christianisme classique, lumineux et pacifiant.

Abbaye de Clervaux J. Leclercq
(G.-D. de Luxembourg)

Bernard Bligny, Maître de Conférences à la Faculté de Lettres de Grenoble, *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1086-1196).* XXXII-234 pp., 3 mapas y 4 fotografías Grenoble (chez l'auteur : 35, Cours de la Libération), 1958, 1600 *Fr.*

Nítidamente impresa, esta colección diplomática contiene el texto original latino de 67 documentos. De ellos sólo siete eran hasta ahora verdaderamente inéditos ; pero, de los demás, algunos habían sido reproducidos de forma tan fragmentaria que se hacía muy difícil su utilización, y otros se hallaban dispersos en varias publicaciones. Es, pues, de agradecer al A. que los haya juntado en este libro preparado con tanto cuidado y competencia.

Una introducción técnica y precisa proporciona al lector las observaciones diplomáticas pertinentes, un rápido análisis de las noticias referentes a la Gran Cartuja y a otras familias espirituales relacionadas con ella contenidas en los documentos publicados y una bibliografía de las obras más importantes utilizadas en el libro. Sigue la edición, notando para cada documento si se conserva el original, sus copias, las ediciones y los autores que se han referido a él ; se indica, además, cuál ha sido la base para la edición presente y a pie de pá-

gina se da un aparato de variantes y abundantes notas aclaratorias de diversa índole: históricas, filológicas, topográficas, etc. Es en estas notas donde aparece con mayor relieve la erudición del A., especialista en historia de los orígenes cartujanos. Al final de la obra van un extenso índice de personas, lugares y cosas, que será de evidente utilidad para su consulta, y tres mapas, entre los que destaca el que permite seguir gráficamente la formación del patrimonio territorial del monasterio.

Es difícil encarecer la utilidad de obras como la presente desde los más variados puntos de vista. Como es natural, primeramente para la historia de la Gran Cartuja bajo sus diversos aspectos y, en general, de la nueva forma de vida monástica que la Cartuja encarna. Es un placer notar que el A. considera la institución cartujana en la entraña misma de su ser, como revela este fragmento de la introducción: «Il importe de dire en quoi consiste l'originalité des Chartreux. En ceci: les Chartreux sont des moines soumis au maximum de discipline commune compatible avec leur vocation érémitique. S'ils ont voulu devenir des propiétaires, au sens moderne du mot, du domaine où ils s'étaient établis, ce fut pour échapper à l'emprise du siècle [...]; s'ils ont défendu, avec ardeur parfois, leur patrimoine, ce fut pour préserver les revennus qui leur permettaient de vivre dans des cellules; s'ils ont sollicité le bénéfice de l'exemption, ce fut pour préserver la tranquillité indispensable à leur genre de vie. Ce genre de vie — *propositum* —, s. Bruno ne l'avait estimé possible que loin des hommes, à l'abri de tout contact humain» (p. XX). No es frecuente hallar tanta comprensión en los historiadores. Pero, como queda dicho, la documentación críticamente editada en esta colección y la inteligente anotación que la acompaña — los deslices son escasos; en la p. 132, nota 4, por ejemplo, nos parece equivocada la interpretación de *salvis privilegiis super hoc a Sede apostolica impetratis,* como de privilegios concedidos a individuos; se trata de privilegios que tenían o podrían tener ciertas familias religiosas — serán útiles para otros muchos fines, en especial para la historia de las instituciones monásticas medievales, consideradas ya desde el punto de vista del derecho canónico, ya del derecho civil.

Abadía de Montserrat C. M. Figueras
(Barcelona)

P. Amédée HALLIER, O. C. S. O., *Un éducateur monastique, Aelred de Rievaulx*. 199 pp. Paris, J. Gabalda et Cie., 1959.

Though there have been a number of studies on various aspects of Aelred's teaching, Père Hallier is the first to attempt a synthesis of his whole doctrine. This might appear at first sight to be an easy undertaking, since all the Abbot's writings, with the exception of a few sermons, are now in print. But when one considers the diverse character of these writings, the *De anima*, the *De institutione inclusarum*, the *De spirituali amicitia*, for example, it will be readily agreed that though they may yield without difficulty to individual treatment, their coordination is not without its problems. For one must take into account not only the differing periods of his life when these treatises were composed, but also the change and development in the writer's mind that had occurred us a result of his deeper experience of monastic life. It is significant, for instance, that one of Aelred's earliest interests was concerned with friendship, whilst his last was concentrated on the nature of the soul. P. Hallier has necessarily been obliged, in order to give a synthesis at all, to neglect this facet of the question, and to examine all the writings as a uniform whole unaffected by circumstances ; but on the other hand he has unerringly chosen the one aspect of Aelred's personality which remained unchanged throughout his life and which gave a unity and a purpose to all he said and wrote. For Aelred was, above all things, a teacher, *un éducateur* This is the reason why the dialogue form plays so prominent a part in his compositions.

What this teaching was has been admirably summarized in the seven chapters of P. Hallier's book. There is little originality in it from the point of view of ideas, for Aelred, like all his contemporaries, assimilated all the elements of his books from Scripture, the Fathers (particularly Augustine and Gregory) and the common fund of monastic tradition. But what he injected into it was his personal enthusiasm, a winning charm, a sweet reasonableness and an all-embracing tolerance that never degenerated into softness or sentimentality. No one knew better how to preserve discipline and observance without showing severity and rigour : no one smoothed the way of the hesitant novice more serenely in his persuasion to accept all the *ardua* and *aspera* of the Rule. Understandably, none of these qualities can be communicated by the strict analytical method which has had to be applied to Aelred's works in order to reduce them to

some kind of system, but P. Hallier is aware of them and has tried at the conclusion of his study to soften the rather hard outlines which his scholastic treatment inevitably produces. In other ways, however, this synthesis shows how rich in content Aelred's teaching was. Thougt it can be reduced to a handfull of salient points, these points are so inextricably enmeshed in an abundance of ideas that the possibilities of development are immense. It is one of the great achievements of P. Hallier that he has been able to discover and to follow out some of these ideas.

In a brief review it is beyond my powers to give an adequate summary of the work that has gone into the making of this book. It seems to me extremely thorough, carefully documented and well knit. No one expects it to be a substitute for Aelred's own writings, much less to possess the spiritual qualities in which his work abounds, but I shall be much surprised if readers do not have recourse to the Abbot's own words with greater understanding and interest after reading this sincere and conscientious study.

London
The Wellcome Foundation

Paolo SAMBIN, *Ricerche di storia monastica medioevale.* 197 pp. Padova, Editrice Antenore, 1959, *L.* 2.000. *(Miscellanea erudita,* 9.)

El profesor P. Sambin nos ofrece en este volumen seis estudios de diversa importancia y extensión, mas todos son fruto de amplias investigaciones archivísticas y están hechos con método impecable. Es cierto que unos pocos de estos trabajos no son enteramente inéditos, puesto que habían aparecido anteriormente en revistas de historia ; pero el autor no pertenece al número de aquellos que juzgan sus propias obras del todo perfectas, y ha introducido retoques y numerosas adiciones.

El primero de estos estudios trata de *Il monastero di S. Giovanni Battista del Venda dalle origini alla riforma olivetana e la omonima confraternita* (p. 1-31). De origen eremítico (fines del siglo XII), conoció este monasterio una época de relativa prosperidad en el siglo XIII, pero a partir de la mitad de la siguiente centu-

ria decayó rápidamente. El remedio le vino de la congregación benedictina olivetana, a la que fue incorporado en 1380. En la última parte de su estudio nos proporciona el autor interesantes noticias sobre las relaciones existentes entre el monasterio y la cofradía o *fraglia* de S. Giovanni Battista del Venda instituída en Padua.

El profesor Sambin tiene publicados varios trabajos sobre Ildebrandino Conti, «interesante figura de obispo, hombre de la diplomacia pontificia, de buena cultura y fina espiritualidad». Aquí nos ofrece otro acerca de *Ildebrandino Conti e l'introduzione dei monaci olivetani a Padova* (p. 33-52).

En *Una donazione di Filippo di Mezières ai certosini* (p. 53-55) se nos dan a conocer, a base de un documento nuevo (publicado en el apéndice), el momento y el espíritu del que nació el acto de liberalidad de este varón, de contextura espiritual tan afín a la de Petrarca, por el cual la necesitada cartuja de Montello (Treviso) se vio de una vez (1378) tan favorecida.

Bajo el título de *Schede per la biografia di Ludovico Barbo* (p. 57-67) se nos dan a continuación algunas precisiones y complementos al libro de I. Tassi sobre el famoso reformador de Santa Justina de Padua. En el presente estudio se establece principalmente que Barbo cursó al menos parte de su carrera universitaria en Bolonia y que, contra lo que afirman en general sus biógrafos, no pudo tomar parte en el concilio de Costanza. El autor reconstruye, además, la cronología de sus visitas y estancias en Roma durante los pontificados de Martín V y Eugenio IV, y en apéndice publica por primera vez el documento notarial que contiene el texto de su profesión monástica. Este trabajo va acompañado de una lámina con varios autógrafos del reformador.

No menos interesantes resultan las notas agrupadas bajo el epígrafe : *Sulla riforma dell'ordine benedettino promossa da S. Giustina di Padova* (p. 69-122), que se ocupan de las condiciones del monasterio paduano antes de la reforma, de Marco da Claes («el profeta de la reforma»), de Rolando da Casale («puente entre lo antiguo y lo nuevo»), del primer monasterio ganado para la reforma (S. Fortunato de Bassano), de los extranjeros (portugueses, alemanes y de otros países) que abrazaron la observancia de Santa Justina en los años 1409-1424, y, finalmente, de las vacilaciones del monasterio de S. Giorgio de Venecia entre la nueva fórmula de la Congregación *de unitate* y la antigua de la estabilidad en el propio cenobio.

Aunque, a juzgar por su título — *Niccolò da Ferrara e i suoi chierici secolari* (p. 123-127) —, parezca el último estudio fuera de

lugar en una colección de investigaciones de historia monástica, en realidad este efímero ensayo de vida común de clérigos seculares (1438-1450) estuvo estrechamente ligado a la Congregación de Santa Justina. En efecto, el monasterio de Bassano pertenecía a ésta cuando le fue desmembrado para darlo a Niccolò da Ferrara y sus compañeros ; mientras duró, la sociedad estuvo sometida al abad de Santa Justina por cuanto gozaba éste del derecho de visita y reforma y el superior electo debía serle presentado ; y, finalmente, al ver fracasar el género de vida que estableciera, Niccolò y los dos únicos clérigos que le quedaban resolvieron devolver el monasterio a la Congregación fundada por Barbo.

Como se ve, se trata, por lo general, en este volumen, de historia local y de establecer con gran meticulosidad hechos aparentemente de poca monta. Pero es sobre tales fundamentos — y sólo sobre ellos — que deben edificarse las síntesis brillantes o las monografías de más envergadura.

Un copioso apéndice documental (p. 131-175) enriquece esta obra y un índice de nombres propios (p. 177-193) facilita su consulta.

Abadía de Montserrat G. M. Colombás
(Barcelona)

JOSÉ GOÑI GAZTAMBIDE
Canónigo Archivero de Pamplona

ORÍGENES DE LA UNIVERSIDAD BENEDICTINA DE IRACHE

La reforma del monasterio benedictino de Irache y su incorporación a la Congregación de San Benito de Valladolid[1] repercutieron inmediatamente en el terreno espiritual, temporal e intelectual. Volvió a florecer la observancia regular. La administración económica tornóse más eficaz, ordenada y exacta. Los abades emprendieron una política de prestigio, tratando de recuperar y aun de ampliar sus derechos sobre las iglesias dependientes del monasterio. Y, finalmente, la unión despertó una preocupación más viva por la formación intelectual de los miembros de la comunidad, dio un vigoroso impulso a las actividades científicas de los monjes y condujo gradualmente al establecimiento de una universidad.

El origen de este centro de enseñanza es explicado por La Fuente de una manera simplista. El papa Clemente VII, en 1534, concedió al monasterio de San Facundo (más tarde San Benito) de Sahagún la facultad de conferir grados académicos. "Como Felipe II prohibió ya el salir a estudiar y graduarse en el extranjero, y en Navarra y en Provincias Vascongadas no había universidad, suplicó Felipe II a los benedic-

1. Se introdujo la reforma el 24 abril 1522 (A. DE YEPES, *Corónica general de la Orden de San Benito,* Irache 1610, t. III, centuria III, fol. 381r-v). Clemente VII, a petición del emperador y de las casas españolas de la Orden de San Benito, unió Irache a la congregación vallisoletana por su bula "Gerentes in desideriis", del 9 diciembre 1530 (Arch. Gen. Nav., Irache, leg. 6, n. 96, copia simple del siglo XVI; leg. 2, n. 24, fol. 2, copia not. sacada en 1545), que fué ejecutada el 25 septiembre 1531 (Irache, n. 97, publ. por J. IBARRA, *Historia del monasterio y de la universidad literaria de Irache,* Pamplona 1940, p. 554-556; no obstante Ibarra repite dos veces (p. 179) que la ejecución se verificó el 15 de septiembre). Ibarra (pp. 177, 178 y 236), apoyándose, según dice, en el trabajo inédito del padre Mateo DEL ÁLAMO, *Historia de la Congregación Benedictina,* se ha imaginado una segunda bula aprobando la unión. Se trata de una bula fantasma, nacida de una confusión en la interpretación de la bula de Clemente VII del 9 diciembre 1530, que se acaba de citar.

tinos trasladasen la suya de Sahagún a Irache. Accedieron éstos, y Paulo V aprobó la traslación en 1605" [2].

Esta idea de la transferencia en 1605 reaparece en Alamo [3], Ríos [4] y otros muchos historiadores. Ibarra rectifica la fecha, pero incurre en el error de admitir el hecho y en otros muchos errores [5]. El doctor Ajo, como no ha visto por sí mismo ningún documento, comete los *lapsus* de Ibarra, a quien extracta, y añade alguno de su propia cosecha [6].

La verdad es que se trata de un problema intrincado, que los mismos monjes contemporáneos se encargaron de embrollar. En vano se buscará un privilegio creando la universidad de todas sus piezas. El privilegio o los privilegios vinieron cuando la universidad llevaba muchos años de existencia.

Como otras tantas universidades, no surgió de la nada, sino de un colegio preexistente. Ríos afirma que este colegio funcionaba en la Edad Media y que sus aulas estaban abiertas no sólo a los religiosos del propio monasterio, sino también a los estudiantes seculares de las provincias circunvecinas [7]. Es posible que así sea, pero en la rica documentación de Irache, conservada en el Archivo General de Navarra, no existe ningún documento en favor de tan glorioso hecho.

Si hemos de creer al padre Alamo, que no cita ninguna referencia, el colegio se constituyó en 1539 [8]. Sin duda empezó como iniciativa particular de la casa y sólo para sus monjes. El capítulo general de 1544 lo adoptó como colegio común de la Congregación, acordando que, además del colegio de San Vicente de Salamanca, que ya existía,

> "se instituyesen otros dos colegios, el uno en el monasterio de San Esteban de Ribas de Sil y el otro en el monasterio de Sancta María la Real de Irache, en los cuales se pusiesen monjes colegiales que oyesen tres años de artes y otro de lengua griega y hebraica. Y pasados los dichos cuatro años en el dicho estudio y exercicio de artes y lenguas en los dichos colegios, de allí fuesen por mandado del padre abad de la Congregación transferidos al colegio de San Vicente de Salamanca a oir otros cuatro años de teología los que se hallasen más hábiles y suficientes para el exercicio de la predicación".

2. V. DE LA FUENTE, *Historia de las universidades, colegios y demás establecimientos de enseñanza en España* (Madrid, 1885), t. II, p. 165.

3. M. DEL ÁLAMO, *Valladolid (Congregación de San Benito de)*, art. en la *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana* (Madrid, Espasa-Calpe, S. A., 1929), t. 66, p. 965.

4. R. RÍOS, *The Benedictine University of Hirache*, c. 1500-1835, en: *The Downside Review*, vol. 60 (1942), p. 287.

5. IBARRA, p. 245.

6. C. M.ª AJO G. y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia de las universidades hispánicas. Orígenes y desarrollo. II. El Siglo de Oro Universitario* (Ávila, 1958), pp. 85-89.

7. RÍOS, p. 287.

8. *Enciclopedia Espasa*, t. 66, p. 965.

El padre Diego de Sahagún, por encargo del capítulo general, erigió los dos colegios [9]. El de Irache dio señales de vida en 1547 cuando un oscuro poeta, Canales, "colegial en el colegio de nuestra Señora la Real de Hirach", sin duda monje benedictino, tuvo el humor de poner en versos castellanos la Filosofía Natural de Aristóteles. Él dedicó la obra a fray Diego de Sahagún, abad de San Benito de Valladolid y general reformador de los benedictinos españoles, indicando que bajo su gobierno los estudios habían tomado vuelo en Navarra [10].

Ibarra padeció una lamentable equivocación al estampar esta frase: "En 1548 —núm. 47 del inventario de Irache— es copioso el número de justificantes, presentados por alumnos de universidades para graduarse en Irache" [11].

Los certificados de estudios se hallan, no en el número 47, sino el 55 y siguientes, pero del año 1548 no se conserva ninguno; se trata de un testamento. El justificante más antiguo se remonta al año 1566, si es que se trata realmente de un certificado de estudios con miras a la obtención de grados en Irache. El interesado era licenciado en teología por la universidad de Alcalá de Henares. Después hay que saltar al año 1580 para encontrar un certificado de estudios, dos en 1581, uno en 1582, uno en 1583, dos en 1584, uno en 1587, tres en 1590, etc. Desde 1594 a 1600 la cifra mínima es de cinco y la máxima de diez [12].

Entre los fondos del Archivo General de Navarra, procedentes del antiguo Consejo Real de Navarra, existía un proceso del año 1551, hoy extraviado, "sobre privilegios del monasterio para estudiantes" [13].

El capítulo general de 1553 volvió a confirmar, entre otros, el colegio de Irache, disponiendo que se tuviesen los ejercicios y orden de estudio

9. *Constituciones de la Congregación de San Benito de Valladolid* (Salamanca, 1546), fol. 60v-61r. Referencia facilitada por Dom García M. Colombás, a quien queremos testimoniar nuestra gratitud.

10. *Compendio de toda Philosophia natural de Aristóteles, traduzido en metro castellano...* por un colegial en el colegio de nuestra Señora la Real de Hirach (Estella, 1547). El nombre del autor consta por estos versos que le dedica al principio del libro el licenciado Ferrer, maestro de gramática latina del Estudio de Estella:

O decus, o generi decus, immortale Canales,
Me precor accipias in tua iussa. Vale.

De esta rarísima obra existe un ejemplar en la biblioteca del Seminario de Vitoria.

11. Ibarra, p. 241. Ajo, creyendo que se trata de una errata de imprenta, escribe (p. 88): "En 1584 y 1585 se hacen corrientes los expedientes de alumnos con cursos en otras universidades que quieren graduarse, incluso en la facultad de cánones, en Irache". Afirmación infundada: en 1584 hubo dos expedientes; en 1585, ninguno (Irache, n. 55).

12. Arch. Gen. Nav., Irache, n. 55.

13. Arch. Gen. Nav., Sección de procesos, secr. Esparza, 1551, 19 hojas.

dados por el padre general [14]. En 1568 se determinó pagar al maestro de colegiales dieciséis ducados cada año, como se pagaban al maestro del monasterio de San Esteban de Ribas de Sil [15]. En el mismo año se dibuja claramente la aspiración a convertir el colegio en universidad. A tal fin se iniciaron gestiones en Salamanca para que los cursos y grados de Irache fuesen admitidos por la reina de las universidades españolas. El monasterio basaba sus pretensiones en dos bulas de Benedicto XIII y Clemente VII a favor del monasterio de San Facundo de Sahagún. El papa Luna, por la bula "Meritis vestre devotionis" del 30 agosto 1403, dio validez a los cursos de filosofía, teología y derecho ganados en Sahagún, a condición de que los grados se recibieran en algún Estudio General [16]. Clemente VII, con fecha del 6 de mayo de 1534, dispensó de residencia a los que frecuentasen el Estudio de Sahagún y facultó al mismo para la colación de grados académicos [17].

A petición de Pero Martínez, procurador de Irache, el licenciado Diego Becerra, juez de la universidad salmantina, comprobó su autenticidad y mandó expedir un traslado fehaciente [18].

El 18 abril 1569 fray Bartolomé Alessanco, antiguo alumno de Irache, en nombre de toda la Congregación de San Benito, solicitó fuesen reconocidos por la Universidad de Salamanca los cursos y grados de Irache, alegando que en Navarra no existía ninguna Universidad, sino únicamente el *colegio* de Santa María la Real de Irache, adonde acudían estudiantes seculares de todo el reino navarro, de muchas partes de la Rioja y de toda la provincia de Vizcaya, para formarse en teología de acuerdo con los privilegios pontificios y reales que reconocían y equiparaban la escolaridad y los títulos académicos de Irache a los de las universidades de Salamanca y Alcalá de Henares. Añadía el comisionado

14. Archivo de Silos (Burgos), *Libro Becerro de las Constituciones y Actas de Capítulos Generales de la Congregación de San Benito de España desde* 1500 *a* 1610, *tomo I*, fol. 139. Este y los demás datos del Libro Becerro, que iremos citando, se los debemos al padre Agustín S. Ruiz, monje de Silos, a quien nos es grato expresar aquí nuestro más vivo agradecimiento. Según nos comunica Dom García M. Colombás, en la biblioteca de Montserrat, ms. 982, existe una copia del siglo XVI de algunas Definiciones del Capítulo General de la Congregación de S. Benito de Valladolid.

15. *Libro Becerro,* fol. 280.

16. Arch. Vat., Reg. 323, fol. 370v; Arch. Gen. Nav., Irache, n. 45, copia del siglo XVI, publ. por V. BELTRÁN DE HEREDIA, *El Estudio del monasterio de Sahagún,* en: *La Ciencia Tomista,* 85 (1958), p. 691-692 (según el Reg. Vat.); la transcripción de IBARRA, *Historia de Irache,* p. 230-231, nota 2 (según la copia del Arch Gen. Nav.), reproducida por Ajo (p. 85), es muy defectuosa.

17. Por la bula "Cum universalis ecclesia", en: Arch. Vat., Reg. Lat. 1599, fol. 106v-110; Arch. Gen. Nav., Irache, n. 45, copia not. sacada en 1569; n. 27, copia del siglo XVIII carente de fecha; publ. por BELTRÁN DE HEREDIA, p. 695-697 (según el Reg. Lat.).

18. Arch. Gen. Nav., Irache, n. 45 (10 febrero 1568).

que de hecho los grados expedidos por el colegio de Irache eran admitidos en todas las universidades sin escrúpulo alguno [19].

Alessanco no pudo presentar ninguna bula dirigida especialmente al monasterio de Irache, que equiparase sus cursos y grados a los de las célebres universidades castellanas. Se limitó a presentar nuevamente las bulas de Benedicto XIII y Clemente VII, que ya conocemos. También se guarda de afirmar que el Estudio de Sahagún, con todos sus derechos, haya sido trasladado a Irache, porque, pese a los cálculos del Dr. Ajo [20], todavía continuó funcionando en San Facundo durante muchos años.

El rector de la universidad encargó al doctor Andrada que examinase el expediente e informase. Su dictamen fue favorable, aun cuando hizo una insinuación inexacta:

> "Yo he visto ambas bulas y privilegios y, aunque la postrera concesión del papa Clemente VII pasa de 34 e por el mucho tiempo parecía haberse perdido esta gracia, pero habiendo usado della los muy reverendos padres benitos, como dicen, en esta universidad y en otras, deben gozar todos los demás conforme a lo contenido en las dichas bulas, constando que si los demás fuera de los religiosos no han gozado, ha sido por no haber venido personas seglares estudiantes que pudieran pretender ser admitidos a gozar de los cursos ganados en el colegio de Irache" (19 abril 1569).

El notario observa que el doctor Andrada había dado su parecer muchos días antes, "porque ya se había pedido lo susodicho muchas veces, como consta y parece por los libros y registros de los cursos y bachilleramientos desta universidad, donde están fechas otras muchas probanzas".

El doctor Andrada supone que hasta entonces el privilegio de Clemente VII no se había aplicado a los clérigos seculares, sino únicamente a los religiosos de la Orden. Alessanco quiso sacarle de este error. El 8 agosto 1569 compareció ante el rector y el secretario de la universidad salmantina y les expuso que al monasterio de Irache le convenía

> "probar con testigos que en el colegio y monesterio de nuestra Señora la Real de Irache, que es el obispado de Pamplona, se leen las facultades de artes y teología, y hay cátedras fundadas por más de veinte años por la dicha Orden y confirmadas por su Santidad, a las cuales lecturas y cátedras concurren a las oir muchos religiosos de la dicha Orden y otros muchos seglares estudiantes de las comarcas al dicho

19. Apéndice n. I.

20. Obra cit. en la nota 6, p. 87. Ajo supone que la traslación de la universidad se verificó poco después de la unión de Irache a la congregación vallisoletana, que cree acaecida en diciembre de 1535. Sobre la verdadera fecha cf. la nota 1.

colegio cercanas, y los cursos que allí se ganan, se suelen admitir y recibir en las universidades de Alcalá, Valladolid y otras destos reinos.

Y, pues en esta universidad se reciben de los religiosos de la dicha Orden para votar en cátedras, lo mesmo se debe entender que se han de recibir para los grados de bachilleramientos de artes e teología, ansí para los mesmos religiosos como para los seglares que oyen en el dicho colegio e monesterio.

E porque conste a V. Md. ser así lo susodicho, hago presentación de las bulas del dicho colegio y de la sentencia dada por los señores rector y consiliarios desta universidad a favor de los dichos religiosos, e ansí mismo pido y suplico a V. Md. mande recibir los testigos que presentare acerca de que en las dichas universidades de Alcalá e Valladolid e otras se admiten los dichos cursos y se gradúan con ellos, el cual dicho pedimiento hago por lo que me toca e como hijo de la dicha casa y convento, e por lo que toca a la dicha Orden. Fray Bartolomé Alessanco".

Cinco días después presentó cuatro testigos. Lope de Mauleón, natural de Estella, presbítero, de 40 años de edad poco más o menos, declaró que el colegio de Irache es colegio aprobado por la bula de Clemente VII; que en él se leen artes y teología y se dan grados en ambas facultades, y esto lo sabe porque él mismo se graduó de bachiller en artes en el colegio de Irache. Añadió que conocía estudiantes que se habían graduado en las universidades de Valladolid y Alcalá de Henares de bachiller en artes y teología con los cursos ganados en dicho colegio.

El bachiller Juan de Astiz, natural de Estella, de 25 años de edad, manifestó que había estudiado tres cursos de filosofía en tres años distintos en el colegio y universidad de Irache, y que con estos cursos se había graduado de bachiller en la universidad de Valladolid hacía tres años. Otros muchos estudiantes habían hecho lo mismo, graduándose en Valladolid, Oñate y Alcalá con los cursos de Irache. Así Juan de Zuazu, natural de Zuazu, de la diócesis de Pamplona, que tiene acabados sus cursos y se ha graduado de bachiller en artes no sabe dónde y ahora estudia teología en Salamanca; Juan de Vidaurre, natural de Arguiñano, de la misma diócesis, bachiller en artes por Valladolid con los cursos hechos en Irache y condiscípulo del testigo; Juan de Guevara, natural de Logroño, que con los cursos de artes de Irache y con los de medicina de Salamanca, recibió en Valladolid los títulos de bachiller en ambas facultades; Martín de Urdánoz, natural de Goñi (Navarra), que cursó artes en Irache y teología en Salamanca, se licenció de teología en Huesca y ahora es vicario de la iglesia de San Nicolás de Pamplona.

Agregó que conocía a otros cinco o seis que, después de frecuentar las aulas de artes de Irache, se graduaron de bachilleres en Oñate, y a uno que fue a graduarse a Irache y no fue admitido, porque no había hecho la escolaridad en universidad aprobada por el papa.

Martín Díez de Ulzurrun, de 24 años de edad, estudiante de leyes en la universidad de Salamanca, depone que él mismo estudió en el colegio de Irache súmulas, lógica magna, filosofía natural y moral, y que desde allí se ha venido a Salamanca a estudiar derecho; que van muchos a Irache a oir artes y teología; que sus condiscípulos Juan de Iruñuela y Sebastián de Artajona se graduaron de bachiller en artes y que otros, como Juan de Astiz y Tomás de Viana, recibieron el título con los cursos aprobados en Irache.

Juan de Zuazu, de 24 años de edad, coincide con los anteriores sin añadir nada nuevo.

La probanza parecía concluyente, salvo en un punto. Ningún testigo declara que las cátedras de Irache llevasen más de veinte años de existencia. Verdad es que tampoco lo niegan. Su experiencia no llegaba a tanto, si se exceptúa a Lope de Mauleón, quien se contenta con decir que el colegio de Irache está aprobado por la bula de Clemente VII. Nadie puntualiza cuándo comenzó a andar.

En el mismo día, 13 agosto 1569, el rector del estudio salmantino comisionó al doctor Diego de Sahagún de Villasancte para que analizase las bulas y la prueba testifical. Éste informó que, aunque las dos bulas se habían concedido al monasterio de Sahagún, en atención a que los papas Eugenio IV y Julio II habían extendido todas las gracias y privilegios a todos los conventos de la Orden de San Benito, y teniendo en cuenta que *actualmente* en el colegio de Irache se había llevado a efecto el leer en pública utilidad de aquel reino, el rector debía mandar admitir los cursos que allí habían ganado y ganaren tanto los religiosos como los estudiantes seculares en las facultades de artes y teología como los aprobados en otras universidades reconocidas, puesto que no repugnaba a las constituciones y estatutos de la universidad de Salamanca, antes era conforme a lo que se estilaba en ella (18 octubre 1569) [21].

Si una cláusula final de la bula de Clemente VII hubiese facultado a la Orden para trasladar la universidad de San Facundo a Irache como pretendieron los monjes del último monasterio en 1616 [22] o hubiese hecho extensivo a toda la Congregación vallisoletana el privilegio de dar grados concedido a Sahagún, como lo han pretendido en nuestros días Ibarra y Ajo [23], resultaría ocioso invocar la autoridad de Eugenio IV y Julio II.

Eugenio IV no dio ningún privilegio de comunicabilidad a la Congregación de San Benito de Valladolid, que en cuanto tal no existía aún [24],

21. Todo el expediente se conserva en el lugar cit. en la nota 18.

22. Cf. infra pág. 16. La afirmación se encuentra en boca de varios testigos, que no hacen más que suscribir la respuesta preparada de antemano por los monjes de Irache.

23. IBARRA, p. 233; AJO, p. 87.

24. Cf. G. M. COLOMBÁS y Mateo M. GOST, *Estudios sobre el primer siglo de San Benito de Valladolid* (Montserrat, 1954).

sino únicamente a favor de la congregación benedictina de Santa Justina de Italia [25]; pero luego Julio II, por la bula "Ad Sancti Petri" del 14 junio 1505, autorizó a la Congregación de San Benito de Valladolid para disfrutar de todos los privilegios, inmunidades, gracias, exenciones, prerrogativas y libertades de la congregación casinense, antes llamada de Santa Justina, como si se hubieran concedido a la Congregación vallisoletana [26].

Conviene insistir en que tampoco el doctor Diego de Sahagún de Villasancte alude a la supuesta traslación de Sahagún a Irache, sino solamente a la *extensión* o comunicación a Irache de los privilegios otorgados a Sahagún, sin que por eso el monasterio de San Facundo dejara de gozar de los mismos.

El rector de la universidad salmantina, ateniéndose a la recomendación de sus doctores consultados, decretó:

> "Señor Andrés de Guadalajara, secretario. Recibiréis de aquí adelante los cursos de artes y teología que [se ganaren] en el convento real de nuestra Señora de Irache conforme a los pareceres que con ésta van y daréis testimonio deste mandato mío al muy reverendo padre fray Bartolomé de Alessanco, hijo de la dicha casa, por cuya solicitud y buen juicio se ha declarado la justicia que el sobredicho real convento de Irache en este caso tiene.
>
> En Salamanca, a 21 de octubre de 1569. Don Sancho Dávila, rector". [27]

Estaba dado el primer paso. Los cursos de Irache eran admitidos como válidos en la reina de las universidades españolas, como ya se venía practicando en otras varias. Faltaba conseguir el segundo: el reconocimiento de los títulos académicos. Debían transcurrir diez y ocho años antes de que se lograse.

Entretanto el prestigio de Irache fue en aumento. En 1574 los padres de la Congregación vallisoletana ordenaron la supresión de todos los colegios de artes, menos los de Irache, San Esteban y Samos [28]. Irache comenzó a usar el pomposo título de universidad y a llevar un registro de matrí-

25. En la bula de erección de la congregación de Santa Justina "Etsi ex solicitudinis", del 23 noviembre 1432, de Eugenio IV hay una cláusula que puede interpretarse en tal sentido: "Porro ne premissorum occasione monasteriis et locis congregationis huiusmodi vel eorum alicui detractum fore quomodolibet existimetur, omnia monasteria et loca predicta, necnon illorum prelati et persone quibuslibet eis a Sede Apostolica vel alias qualitercumque concessis de iure consuetudine quomodolibet debitis iuribus, preeminentiis ac dignitatibus inconcusse gaudeant et utantur, dummodo illis premissis et aliis huiusmodi congregationis et institutis non obsistant" (Arch. Gen. Nav., Irache, n. 103, copia simple del siglo XVI).

26. Ibidem, copia simple en papel.

27. Lugar cit. en la nota 18.

28. Silos, *Libro Becerro*, t. I, fol. 302v.

cula y de grados, cuya portada rezaba así: *Libro de las matrículas de los estudiantes que cursan en la universidad de nuestra Señora de Irache, y de grados de Licenciados en Theología y Artes.* El encabezamiento de la primera parte era más sonoro todavía: *Libro de las matrículas de los estudiantes que cursan en la insigne universidad del monasterio de nuestra Señora la Real de Irache. Año 1580.*

Esta primera parte sólo recoge los nombres de los estudiantes externos, es decir, de los clérigos seculares, no de los religiosos. La primera matriculación tuvo lugar el 11 de marzo de 1581. En ella se inscribieron para el trienio de artes treinta y siete estudiantes, en su mayoría navarros, "sometiéndose a la obediencia y castigo de los dichos señores abad y maestro, como se acostumbra en semejantes universidades".

La segunda inscripción se verificó el 22 octubre 1584, alistándose cuarenta escolares "para oír artes y filosofía y lógica y súmulas en la dicha universidad en los tres años primeros siguientes que se han de leer comenzados del día y fiesta de San Lucas del sobredicho año". Previamente habían sido examinados y aprobados en latín.

La tercera matriculación, integrada por cuarenta y seis estudiantes, se hizo en 1588 "para durante el trienio que se lee en la universidad de nuestra Señora la Real de Irache en la facultad de súmulas, lógica y filosofía natural y moral, siendo maestro catedrático... el padre fray Antonio de Peralta". Los postulantes habían pasado antes por un examen de latinidad. Y caso curioso: el padre Antonio de Peralta, profesor único de filosofía, que daba el título de bachiller en artes, carecía de grados.

El 16 noviembre 1589 se apuntaron otros catorce alumnos "en esta matrícula por el segundo año que se leen artes en el dicho monasterio". Se trata del segundo año de aquel trienio.

En el curso que dio comienzo el 18 octubre 1591, la matrícula registra cincuenta y seis nombres.

Al mismo tiempo la universidad comenzó a despachar toda clase de grados en artes y teología. El 13 abril 1580 recibieron el título de licenciado en teología Juan de Astiz, beneficiado de San Juan de Estella, que era bachiller en la misma facultad por la universidad de Salamanca; Juan de Vergara, vicario de San Pedro de Puente la Reina, bachiller en teología y artes por Salamanca; Juan de Falces, bachiller en teología por Salamanca y en artes por Valencia. A los tres les dio el grado el abad de Irache "en virtud del poder y autoridad que para ello ha tenido y tiene concedidas por los sumos pontífices a la dicha universidad". La misma fórmula se emplea en la colación de los demás grados. Era catedrático fray Jerónimo de Ohárriz, que comenzó sus estudios en París y terminó los cursos de artes y teología en la Orden, siendo abad de Irache en el trienio 1591-1594.

El 11 marzo 1581 se graduó de licenciado en artes Juan Ortega de Peregrina, natural de Sigüenza, que ostentaba el bachillerato en dicha facultad.

El registro salta hasta el 23 junio 1589, en que fray Juan de Lerma, religioso benedictino y futuro abad de Irache, fue agraciado con los títulos de bachiller en artes, bachiller, licenciado y maestro en teología, todos en la misma sesión.

Los clérigos seculares no eran tan privilegiados. Pedro García Arenas Calderón tuvo que resignarse con el grado de bachiller en teología, que le fue conferido el 1 julio 1589. En cambio unos días más tarde (24 julio 1589) fray Jerónimo de Gante, monje de San Benito y dos veces abad de Irache, se graduó de bachiller en artes, bachiller, licenciado y maestro en teología. Todavía fue más afortunado el abad de Irache fray Juan de Los Arcos, dos veces abad de Irache y una vez general de la Congregación, quien, con licencia del general de la Congregación de San Benito de Valladolid, recibió en una sola mañana en tiempo de vacaciones (12 agosto 1589) los títulos de bachiller, licenciado y maestro en artes, bachiller, licenciado y maestro en teología.

El 7 octubre del mismo año fueron promovidos al bachillerato en artes Juan Alonso de Salazar, natural de Biendes, del arzobispado de Burgos; Gil de Angulo, natural de Burgos, y Diego de Valdemoros, originario de la villa de Nalda, obispado de Calahorra.

Seis días después se graduó de licenciado y maestro en artes Diego Martínez, natural de la villa de Clavijo, diócesis de Calahorra.

El año 1590 registra la colación de los siguientes títulos: licenciado en teología a favor de Pedro Martínez de Tudelilla, obispado de Calahorra (septiembre, sin día); bachiller en teología a Cristóbal de Eraso, natural de Aguilar (14 septiembre); bachiller en artes a Juan Sanz de Larramendi y a Diego Ruiz de Larramendi, naturales de La Raunay, diócesis de Calahorra, y a Miguel Cerain, natural de Abárzuza (Navarra).

El 9 febrero 1591 fueron promovidos al bachillerato en artes Juan Moral, natural de Barbarin; Miguel de Salinas, natural de Garisoain; Gregorio Fernández de Murugarren, originario de Morentin; Jerónimo López de Peralta, nacido en Dicastillo; Francisco Ladrón de Cegama y Juan Rogel de Agramont, naturales de Estella, navarros todos los anteriores, y Pedro de Arrieta, natural de Arrieta (Alava). Cinco días más tarde siguió su ejemplo Juan de Arecheta, natural de la Puebla de Mendaza, obispado de Calahorra.

Los religiosos siempre caminaban más aprisa. El 13 de marzo del mismo año fray Lorenzo de Ibarrola, monje de Irache, se graduó de bachiller en artes y teología. Cuatro días más tarde fray Jerónimo de Ibarrola, monje de San Benito, acumuló los títulos de licenciado y maestro en teología, y de licenciado y maestro en artes. Dos días después (19 marzo 1591) fray Enrique Enríquez, agustino, futuro obispo de Osma y Plasencia, se graduó de bachiller, licenciado y maestro en teología.

El 11 mayo fray Antonio de Peralta, catedrático de artes de la universidad de Irache, que desde el 23 junio 1589 venía dando títulos de bachiller en artes, se graduó de bachiller en artes y en teología, y de licenciado en

ambas facultades. Pero el 6 junio 1591 el general fray Pedro de Ocampo le confirió nuevamente los grados de licenciado y maestro en teología.

El 14 mayo 1591 fue decorado con el título de licenciado en teología Juan de Ecay, natural de Undiano. Fray Juan Gaztaminza recibió los títulos de bachiller, licenciado y maestro en teología en el espacio de cuatro días (6 y 10 junio 1591). En el verano continuaron las promociones. Diego Díaz de Cabredo fue promovido al bachillerato en artes (22 julio 1591); Juan Martínez de Lizasoain, natural de Ulzurrun, a la licenciatura en teología (31 julio); Juanes de Palacio y Mirafuentes, originario de Viana, y Pedro de las Peñas, natural de Arellano, al bachillerato en artes (29 agosto).

En el curso siguiente hubo menos movimiento. El 19 diciembre 1591 se graduó de bachiller en artes Martín Pérez, natural de Lanciego, diócesis de Calahorra. En abril de 1592 Francisco de Arellano, natural de Arnedo, fue condecorado con los grados de licenciado y maestro en teología. El 1 mayo fue admitido al grado de bachiller en teología fray Juan Matamoros, natural de la villa de Onada en el reino de Valencia, hijo del convento de nuestra Señora de la Esperanza de dicha villa.

Dos días bastaron a Juanes de Arana, natural de Guernica, diócesis de Calahorra, para obtener la licenciatura en artes y el bachillerato en teología (4 y 5 julio 1592).

La universidad comenzó a conferir grados en la facultad de cánones, que no existía en Irache. El 18 agosto 1592 el abad de Irache fray Juan de Lerín otorgó los títulos de licenciado y maestro en cánones a Juan González, natural de Lorça, diócesis de Cartagena.

El 19 julio se graduó de licenciado y doctor en teología Pedro de Viguria, natural de Viguria (Navarra). Le siguió Alonso Sotés de Huerce, natural de Oresi, diócesis de Pamplona, quien el 5 octubre 1592 fue recibido entre los licenciados en teología. Al día siguiente se hizo con el título de bachiller en teología fray Andrés de Villavicencio, del hábito de Alcántara, natural de Jerez de la Frontera.

El inmediato bachilleramiento en artes y teología correspondió a Juan Saravia de Rueda, natural de Valcrinosa de Val de Ibieso, diócesis de Burgos (13 marzo 1593). En pocos días Juan de Baquedano, natural de Estella, se graduó de bachiller y licenciado en cánones (22 marzo y 4 abril 1593). El mes de agosto presenció dos nuevas promociones: Domingo de Araujo, natural de San Sebastián, se graduó de bachiller en artes y de bachiller y licenciado en teología (8 y 9 agosto 1593), y Juan Solana, natural de Enciso, diócesis de Calahorra, fue agregado a los bachilleres de artes (17 agosto 1593).

El año 1594 sólo fue testigo de tres grados, si el registro es completo. Pedro Calvo, natural de Fuentebureba, diócesis de Burgos, recibió el título de bachiller en cánones (25 julio), Martín González de la Torre,

natural de Berzosa, diócesis de Burgos, el de bachiller en artes, lo mismo que Diego de Raldo, natural de Estella (14 septiembre)[29].

El registro no recoge los títulos expedidos por la universidad de Irache antes de 1580 ni después de 1594; y para el período comprendido entre esos dos años, no es seguro que sea completo, ya que media una desproporción demasiado grande entre los que se matriculaban en cada trienio en artes y los que adquirían el grado.

La universidad de Salamanca acabó por rendirse ante los hechos y en un claustro pleno, celebrado el 21 agosto 1587, tomó el acuerdo de reconocer los títulos académicos expedidos por el colegio de Irache como procedentes de universidad aprobada[30].

En el Capítulo General de la Congregación vallisoletana, tenido en 1589 bajo la presidencia del general fray Pedro de Ocampo, se acordó entre otras cosas:

> "Item, porque el colegio de Irache es muy insigne en el reino de Navarra y tiene en él honrosas preeminencias y una de ellas es que pueda dar grados en artes y teología, y de haberse interrumpido el uso desa preeminencia el reino hizo grande sentimiento, atento esto y que nos consta la gracia y facultad que de la Sede Apostólica tiene el dicho colegio para dar grados y que los que por tiempo ha dado, en la universidad de Salamanca los aprueban y aceptan y les guardan su antigüedad, ordenamos y establecemos que de aquí adelante se use y exercite la dicha preeminencia y que nuestro padre general y los padres visitadores no puedan mandar otra cosa en contrario"[31].

Pero surgió una duda. ¿Quién había de dar los grados? ¿Los catedráticos de la respectiva facultad? Así lo había determinado Clemente VII respecto del Estudio de Sahagún[32]. Pero, aunque el colegio o universidad de Irache se había erigido en virtud de la bula clementina, aquí desde el principio prevaleció la costumbre de que el abad del monasterio, en calidad de canciller de la universidad, aunque careciese de título académico, promoviese a los grados con el voto decisivo de los profesores.

Habiéndose puesto en duda la legitimidad de esta costumbre, el abad y monjes de Irache pidieron al Nuncio en Madrid que la aprobase y confirmase. Camilo Caetani, representante del papa en España, accedió a la

29. Todos los datos anteriores en el Arch. Gen. Nav., Irache, Adiciones, leg. 51, n. 21.

30. Apéndice n. III.

31. Lugar cit. en la nota 29 (sin foliar).

32. "Quodque in collegio et studio huiusmodi *per inibi legentes* baccalariatus, licenciature, magisterii ac doctoratus gradus omnibus et singulis ad hoc iuxta ipsorum lectorum vota idoneos, ac insignia graduum eorumdem exhiberi, ac omnia et singula in similibus, solita fieri... perpetuo statuimus et decernimus" (BELTRÁN DE HEREDIA, art. cit. en la nota 16, p. 697).

demanda y declaró que con tal costumbre se satisfacía plenamente a la bula de fundación y erección del colegio (4 marzo 1596)[33].

Tampoco en este documento aparece la idea de la traslación. La universidad de Irache se erigió en virtud de la bula de Clemente VII del 6 mayo 1534 expedida en favor del monasterio de San Facundo de Sahagún, pero ni los monjes de Irache ni el Nuncio Apostólico conocen la supuesta transferencia. Por otra parte es interesante constatar que la universidad de Irache solía dar grados en cualquier facultad, menos en medicina. No tardará en saltar esta barrera.

La afluencia de estudiantes externos complicaba la vida del monasterio, no adaptado para muchos alumnos. Por eso debió de haber alguna nueva interrupción, que motivó otra reclamación de las cortes de Navarra. No se conserva la súplica de los estados navarros, pero sí la respuesta de los capitulares de la Orden, que decía así:

> "En la Santa Congregación se leyó una petición de vuestra señoría, en que se pedía que la casa de Irache fuese colegio en que se leyesen artes y teología, con algunas razones en que se mostraba el bien y provecho del reino. Y su reverendísima paternidad y santa congregación, deseosa de que vuestra señoría y todo el reino entienda la mucha afición con que trata sus cosas y atiende a su acrecentamiento, lo aceptó de bonísima gana y mandó se executase sin tener respecto a algunas incomodidades de edificios, aulas, generales y otras cosas, fiando esto y lo demás que toca a la honra y aprovechamiento de aquella casa, a la merced que siempre ha recibido de su señoría y ese reino, a quien nuestro Señor guarde y prospere como por esta religión se desea y pide en sus cuotidianos sacrificios.
>
> De San Benito el Real de Valladolid y abril 26 de 98. Por su reverendísima paternidad y santa congregación, fray Baltasar Guerrero, relator del capítulo"[34].

Los "Estatutos de la insigne universidad de nuestra Señora la Real de Irache" habían recogido y canalizado la misma idea[35]. Estos estatutos, los más antiguos que se conocen, nos dan a conocer el mecanismo universitario. No tratan de legislar nada nuevo, sino de consignar las prácticas corrientes.

Al frente de la universidad se hallaba el canciller, que era el abad del monasterio. En sus manos concentraba los poderes que en otras universidades se repartían el rector y el maestrescuela. Sus derechos consistían en castigar a los estudiantes delincuentes, convocar claustro y conferir los grados de licenciado, maestro y doctor en todas las facultades.

33. Apéndice n. IV.

34. Arch. Gen. Nav., Instruc. Públ., leg. 1, carp. 5 orig., publ. por Ibarra, p. 245.

35. Apéndice n. V.

En el gobierno universitario participaban un lector de artes, encargado de la vigilancia de los estudiantes artistas; un secretario, un regente de estudios, un maestro de ceremonias, un bedel y un alguacil. En los asuntos de importancia debía ser consultado el claustro.

No existían más que dos facultades: artes y teología, pero la universidad daba grados en otras, concretamente en cánones. Para la escolaridad bastaba oír una lección entera cada día de la mayor parte del año. Se podía obtener los grados de dos maneras: por cursos y por suficiencia. En el primer caso era preciso tener la escolaridad completa en universidad aprobada, consistente en tres cursos de filosofía para el bachillerato en artes y cuatro para el bachillerato en teología o derecho canónico. En el segundo bastaba haber hecho los dos primeros años de filosofía y el comienzo del tercero. Incluso podría ser admitido a graduarse por suficiencia el que no hubiera cursado en universidad aprobada, con autorización del claustro, pero esto en artes solamente, no en las demás facultades.

Para recibir el grado de licenciado en artes, teología o cánones era necesario tener dos cursos de pasante. Si uno era admitido a la licenciatura, se le daba la borla doctoral sin ningún otro requisito.

Los estatutos preven más de una vez la dispensa de escolaridad y dejan adivinar que la consecución de los grados no era empresa demasiado difícil. Estos defectos, junto con la colación de títulos académicos en facultades inexistentes, serán la causa del desprestigio y de la ruina de ésta y de otras muchas universidades menores. Pero tal peligro no se vislumbraba aún en el horizonte. De momento la universidad de Irache se hallaba en un período de formación y consolidación. Hacia 1600 era considerada como uno de los dos principales centros de estudios de la congregación vallisoletana [36].

Por entonces el monasterio solicitó del papa que confirmase la donación de la iglesia de San Juan Bautista de Estella, hecha a Irache por Sancho el Sabio, apoyándose en que el "monasterio es colegio y universidad aprobada, adonde concurren de toda la Orden a estudiar religiosos, y de todo el reino y fuera de él estudiantes seglares, con quienes se hace y usa mucho bien, caridad y limosna en la dicha casa, y no hay otra universidad ni estudio general en todo el reino", y necesita ser favorecido para soportar los gastos de los estudios [37].

Sin embargo, este modesto centro de enseñanza dotado únicamente de las facultades de artes y teología, con un cuadro restringidísimo de profesores nombrados libremente por los superiores de la Orden sin oposiciones, no llenaba las aspiraciones del reino, que deseaba tener una universidad completa y tal vez no exclusivamente monástica.

36. Ríos, p. 287.
37. Arch. Gen. Nav., Irache, n. 652.

Estos proyectos, expuestos por las cortes navarras de 1603, fueron acogidos con simpatía por la congregación vallisoletana [38], aunque no se preocupó de llevarlos a la práctica.

En 1610 fray Antonio de Yepes canta con entusiasmo las glorias de la universidad de Irache. Después de afirmar que la universidad de Sahagún ha dejado de dar grados desde hace algunos años, sin que él sepa la razón que tienen los monjes de aquel cenobio para obrar así, continúa:

> "En Irache de muchos años a esta parte vienen monjes de diferentes casas de la Orden a oir artes y teología, y acuden también seglares de Navarra, Guipúzcoa, Castilla y Rioja, y ganan en esta universidad sus cursos y después se gradúan en las facultades que han oído; y cuando después van a las universidades de Valladolid, Alcalá, Salamanca y otras de España, se les admiten los cursos aquí ganados de la misma manera que si hubieran oído y graduádose por aquellas ilustrísimas universidades.
>
> Y están tan acreditados en toda España los grados que se reciben en esta escuela, que de todas las que he dicho vienen a recibirles en ella personas muy doctas y sujetos gravísimos, y hoy día están las audiencias, los consejos de su Majestad y los obispados llenos de licenciados, doctores y maestros que hicieron aquí los actos acostumbrados en las demás universidades y fueron decorados con los honrosos títulos que hemos dicho.
>
> Y por evitar prolixidad, dexo de hacer alarde de las personas, doctísimas y muy aventajadas en todas las facultades, que han subido a los oficios y dignidades que he dicho con el pie que aquí se les da, recibiendo los grados, los cuales se llaman así, porque son como escalones para ascender y subir a las supremas sillas.
>
> Muchas cosas que refiero y cuento de otras casas, algunas he leído y otras las creo a personas fidedignas que me las refieren, pero lo que agora he dicho de la universidad de Irache, yo lo he visto con estos ojos y palpado con estas manos y doy fe que en poco más de dos años que ha vine a esta universidad para imprimir en ella la *Corónica General de la Orden de San Benito,* he visto graduarse en esta casa personas de muchas calidades y ventajas en artes, teología, cánones, leyes y *medicina*" [39].

Yepes asegura que venían a graduarse a Irache personas que eran ya doctísimas y muy aventajadas, pero de ninguna dice que, siendo ignorante, se hizo doctísima y muy aventajada en la universidad de Irache. El cronista benedictino tampoco indica el motivo que tenían esas personas doctísimas y muy aventajadas para venir desde Salamanca, Alcalá y Valladolid a tomar los grados en el cenobio navarro. Todo inclina a pensar que aquí los grados eran mucho más baratos y fáciles que en las universidades de

38. Silos, *Libro Becerro,* t. I.
39. YEPES, *Corónica general,* t. III, cent. III, fol. 387v-388.

primera categoría. El abuso de dar grados en facultades inexistentes se ha extendido al derecho civil y a la medicina.

El hecho de que la universidad de Irache confiriese grados en virtud de una facultad concedida al Estudio de Sahagún, no dejaba de ser extraño. Fray Antonio de Alvarado, abad y canciller de Irache, quiso acabar con esta anomalía y expuso al papa Paulo V una idea tan nueva como inexacta, a saber, que, después de haber florecido durante muchos años los estudios en el monasterio de Sahagún, el general de la Congregación de San Benito de Valladolid *trasladó* dichos estudios desde aquel monasterio al de Santa María de Irache, donde se cultivaban desde hacía más de cuarenta años quieta y pacíficamente con gran ventaja de los habitantes del reino de Navarra.

Si tomamos como punto de partida la cifra mínima de cuarenta años, tendremos que la transferencia se verificaría en 1575, pero tres años después el Estudio de Sahagún continuaba despachando títulos universitarios, ya que el 11 octubre 1578 fray Luis de León se graduó de artes en el colegio benedictino de San Facundo de Sahagún [40]. Hubo, por tanto, un período más o menos largo en que coexistieron las universidades de Sahagún e Irache. Coexistían cuando en 1568 el colegio de Irache inició sus gestiones para obtener el reconocimiento universitario. Yepes, en 1610, no sabe nada de tal traslación y parece dar a entender que no estaba muy lejana la fecha en que Sahagún *había dejado de usar* el privilegio de dar grados.

Fray Antonio de Alvarado añadía en su súplica que era de presumir que la traslación habría sido confirmada por la Santa Sede; sin embargo, para mayor firmeza, deseaba fuese aprobada y confirmada de nuevo.

Bien sabía él o podía saber que la Sede Apostólica jamás había expedido un documento semejante, por la sencilla razón de que nadie se lo había suplicado. Ahora Paulo V no tuvo inconveniente alguno en satisfacer los deseos de los religiosos de Irache, pero siguió el procedimiento ordinario. Trasmitió la instancia a la Congregación del Concilio. Los cardenales dieron su voto favorable y el pontífice, con fecha 7 diciembre 1615, comisionó al oficial de Pamplona para que verificase la narrativa y, hallándola verdadera, confirmase la traslación de la universidad desde Sahagún a Irache y en caso necesario supliese cualquier defecto, aunque fuese sustancial, y para mayor seguridad realizase él mismo el traspaso de los estudios del monasterio de San Facundo al de Irache [41].

El 31 octubre 1616 los religiosos presentaron la bula al oficial de Pamplona y le pidieron que aceptase la jurisdicción que en ella se le encomen-

40. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Fray Luis de León, teólogo. Personalidad teológica y actuación en los "preludios de las controversias de Auxiliis"* (Madrid, 1950), p. 7, Cf. infra, p. 16, la declaración de fray Prudencio de Sandoval.

41. Apéndice n. VI.

daba y la pusiese en práctica. Para verificación de la narrativa, formularon el siguiente articulado:

"Primeramente, que la dicha universidad estuvo de primero fundada con autoridad de los Sumos Pontífices y del señor rey don Alfonso VI en el monasterio de San Benito el Real de Sahagún, donde floreció por muchos años.

Item, que al cabo dellos, por particulares razones y causas, se trasladó la dicha universidad al dicho monasterio real con la autoridad necesaria, como se presume por la antigüedad del tiempo, que son más de cincuenta años, y en todos ellos ha florecido y florece con concurso de muchos estudiantes y maestros muy doctos.

Item, que después que aquí se trasladó, han dado grados en todas facultades y se dan según los Estatutos de la misma universidad no sólo en artes y teología, pero en todas las demás facultades, como son cánones, leyes y medicina, y los graduados en la dicha universidad han sido admitidos en las otras como graduados por universidad aprobada, y los cursos desta universidad han sido válidos y admitidos en las demás universidades, y los grados en las catedrales para obtener prebendas y dignidades.

Item, que con ocasión de no haberse admitido ciertos cursos desta universidad en la de Salamanca, se movió pleito y allí mostraron sus papeles cerca de la fundación y traslación, y se dieron por buenos y se declaró ser universidad aprobada.

Item para verificación de lo susodicho hacen presentación del proceso fulminado en Salamanca y sentencia que allí hubo y exhibición de los libros y bulas que tiene la universidad" [42].

El oficial aceptó la jurisdicción en el mismo día y delegó en el notario Alonso del Mazo la tarea de recibir la información al tenor de los artículos referidos.

La deposición de los testigos duró desde el día 10 al 23 de noviembre de 1616. Eran doce: fray Prudencio de Sandoval, obispo de Pamplona, de 60 años de edad poco más o menos; el doctor Lope de Lizuain, prior de Murillo del Cuende y beneficiado de la parroquia de San Salvador de Sangüesa, de 40 años; el licenciado Benito de Eguía, vicario de San Pedro de la Rúa, de Estella, de 55 años; el licenciado Juan del Castillo, abogado del Consejo Real de Navarra, vecino y natural de Estella, de 73 años; el bachiller Juan de San Perdón, beneficiado de San Juan de Estella, de 63 años; Juan García de Ayegui, presbítero, natural de Ayegui, de 74 años; Juan de Gaviría, vecino de Estella, de 51 años; Bartolomé Gayarra, licenciado, capellán del obispo de Pamplona, de 29 años; Diego de Medrano, prior del monasterio de nuestra Señora de Legarda, de 60 años; el licenciado Juan de Vergara, abad de Enériz, de 66 años; fray Pedro Vinuesa,

42. Este y los siguientes datos en el Arch. Gen. Nav., Irache, n. 48.

prior de San Jorge, O. S. B., de 60 años, y fray Bernardino Cordero, de 47 años, hijo del monasterio de Nájera.

La deposición de fray Prudencio de Sandoval, en lo que tiene de personal, es la más interesante. Declara ante todo que

> "en el monasterio de San Benito el Real de Sahagún hubo universidad formada, en que se leía gramática, artes y teología con concurso de muchos estudiantes de diferentes partes, y conoció en ella por maestros al padre fray Juan de Pedrosa, que después fué obispo de Brindiz,[43] fray Diego de Guzmán, fray Juan Ximénez y fray Juan de Gordiola, todos cuatro monjes de la Orden de San Benito. Y que en esta dicha universidad se daban grados y los graduados eran admitidos y se les guardaban las preeminencias de tales, a unos para incorporarse en otras universidades, como al padre fray Luis de León, que se graduó en ésta de Sahagún para la cátedra de Escritura e incorporarse en la universidad de Salamanca, y otros".

A la segunda pregunta respondió que

> "ha visto la bula de su Santidad, según la cual la religión de San Benito tuvo facultad para hacer la translación de la universidad, que estaba en Sahagún, al monasterio real de Irache, y que también ha visto un proceso fulminado ante el rector y claustro pleno", y sabe que los doctores Andrada y Sahagún informaron al rector "ser bastantes para haber *trasladado* dicha universidad de Sahagún a Irache y para dar allí grados *en todas* facultades... y asimismo sabe que ha muchos años que en Irache se goza destos mismos privilegios en virtud de estos recados y que se dan grados y hay concurso de muchos estudiantes de diferentes partes y personas de diferentes reinos que se vienen a graduar en artes y teología, cánones, medicina y leyes según los estatutos de dicha universidad, y los en ella graduados son admitidos en las demás universidades cuando se incorporan... y que en este dicho monasterio de Irache de más de cincuenta años a esta parte se usa de dichas facultades".

A la tercera pregunta contestó que los graduados en Irache son admitidos para obtener prebendas y dignidades en las iglesias catedrales,

> "y que siendo cierto que su Santidad no pasa bulas de ninguno para ser obispo sin ser graduado por universidad aprobada, pasó las bulas de su señoría ilustrísima, que lo está por ella, y asimismo las del señor obispo que fué de León;[44] las del señor obispo que es actualmente de

43. Fué nombrado arzobispo de Brindis el 25 mayo 1598 (P. GAUCHAT, *Hierarchia catholica Medii et Recentioris Aevi*, (Münster, 1935), IV, 122).

44. Se refiere sin duda a don Alfonso González, promovido a la mitra leonesa el 23 septiembre 1613, quien murió antes del 5 septiembre 1616 (GAUCHAT, IV, 218).

Cerdeña fray Lorenzo Nieto[45]; del señor obispo fray Juan de Valle, de Guadalaxara en México[46]; del señor obispo fray Gaspar Cardoso, obispo de Potencia[47]; señor obispo fray Juan de Pedrosa arzobispo de Brindiz[48]; señor obispo fray Juan de Castro arzobispo de Taranto[49], y de otros muchos que recibieron grados en dicha universidad de Irache, lo cual es de mucha autoridad y hace más fe en aprobación de dicha universidad" (10 noviembre 1616).

Fray Diego Medrano menciona entre los graduados en Irache a fray Prudencio de Sandoval, obispo de Pamplona[50]; fray Enrique Enríquez, obispo de Plasencia[51]; Juan González, obispo de León[52]; Baltasar Gallo, obispo de Lugo[53]; fray Juan de Castro, hermano del conde Lemos, arzobispo de Taranto y después obispo de Córdoba[54]; fray Juan Valle, obispo de Guadalajara (Méjico); fray Gaspar Cardoso, obispo de Potencia; fray Lorenzo Nieto, obispo de Ales.

El mismo testigo

"vió graduarse otras personas insignes, como son el padre fray Plácido de Tosantos, general de la Congregación de San Benito, predicador de su Majestad y su embaxador a Roma sobre el negocio de la Purísima Concepción de nuestra Señora[55]; otros muchos generales y visitadores de la dicha su Orden; de la de San Agustín muchos provinciales y personas graves; de los carmelitas el padre fray Pedro Cor-

45. Fray Lorenzo Nieto, O.S.B., nacido en 1559, se graduó en teología, fué agraciado con la mitra de Ales el 17 abril 1606, de donde pasó a Alghero (Cerdeña) el 12 agosto 1613, que rigió hasta el año 1621 (GAUCHAT, IV, 355 y 78).

46. Fray Juan de Valle, O.S.B., fué promovido a la sede de Guadalajara el 19 marzo 1607 (GAUCHAT, IV, 198).

47. Gaspar Cardoso, O.S.B., fué designado el 7 abril 1603 para la sede titular de Drago (Macedonia) y para coadjutor del obispo de Potenza (Italia meridional) Sebastián Bernabé, a quien sucedió en 1606, muriendo en 1615 (GAUCHAT, *IV*, 176, 287).

48. Cf. nota 43.

49. Fray Juan de Castro, O.S.B., fué creado arzobispo de Taranto (Italia meridional) el 20 marzo 1600 (GAUCHAT, IV, 327).

50. Fray Prudencio de Sandoval fué preconizado para la mitra de Tuy el 10 marzo 1608, que cambió por la de Pamplona el 27 febrero 1612 (GAUCHAT, IV, 348, 271).

51. Fray Enrique Enríquez, O.E.S.A., fué el elevado a la sede de Osma el 15 noviembre 1602, de donde fué trasladado a la de Plasencia el 21 junio 1610 (GAUCHAT, IV, 268, 282).

52. Cf. nota 44.

53. Hubo un Alfonso López Gallo nombrado obispo de Lugo el 17 septiembre 1612 (GAUCHAT, IV, 224), pero no Baltasar Gallo.

54. GAUCHAT, IV, 164, no registra el paso de fray Juan de Castro por la sede cordobesa; señala su muerte como arzobispo de Taranto en 1605 (IV, 327), Cf. nota 49.

55. Fué general desde 1610 hasta 1613. Cf. IBARRA, p. 253-254.

> nejo, catedrático en la universidad de Salamanca [56] y otros provinciales y personas muy doctas y graves desta dicha Orden; de la Merced y de los Premostenses religiosos muy señalados en religión y letras, y otros muchos comendadores de las cuatro Ordenes de Santiago, Calatrava, Alcántara y San Juan.
>
> Por esta universidad está graduado don Rodrigo de Mendoza, hermano del almirante de Castilla, y otros muchos nobles; y que casi no hay audiencia ni iglesia catedral donde no haya personas graduadas por ella en el Pirú, México y en muchas islas de las Indias sólo para hacerse capaces de las dignidades que pretenden en la corte" (14 noviembre 1616).

El licenciado Juan del Castillo, abogado del Consejo Real de Navarra, vecino y natural de Estella, declara que ha sido nombrado examinador de leyes en la universidad de Irache para los graduandos en derecho civil.

El licenciado Juan de Vergara, abad de Enériz, se graduó de bachiller en artes en Irache; en el mismo año fue a Salamanca, donde le fue admitido el grado; estudió allí cuatro años continuos teología y después recibió el título de licenciado en teología por la universidad de Irache hace unos treinta y siete años. En Burgo de Osma se incorporó en el colegio juntamente con el licenciado Juan de Astiz y el licenciado Falces, y a los tres les admitieron los grados.

Los demás testigos no añaden nada nuevo [57]. Repiten literalmente las mismas declaraciones. Todos han visto la bula pontificia según la cual la religión de San Benito pudo trasladar el estudio de Sahagún a Irache, pero la han visto por de fuera; ninguno la ha leído; ninguno precisa el nombre del papa y la fecha. Evidentemente los religiosos de Irache no poseían entonces ningún documento esencial relativo a la génesis de su universidad que no haya llegado a nosotros. Estamos por tanto en disposición de rechazar las deposiciones de los testigos en cuanto no se ajustan a la realidad histórica.

El doctor Juan de Valle, chantre de la catedral, oficial principal y vicario general del obispado de Pamplona y juez apostólico en la presente causa, examinó la prueba testifical, la bula de Paulo V y las letras apostólicas en ella mencionadas, así como las demás escrituras y documentos presentados por los monjes de Irache, y dio por verificada la narrativa del diploma de Paulo V. Este examen, si es que tuvo lugar, debió de ser muy superficial, puesto que cometió el abultado error de atribuir a Clemente VII el traspaso universitario de Sahagún a Irache. Los monjes no habían disparatado tanto.

56. Sobre este personaje cf. Nicolás ANTONIO, *Biblioteca Hispana Nova* (Madrid, 1788), II, 187.

57. Arch. Gen. Nav., Irache, n. 48.

> "Usando de la facultad — dice el juez ejecutor — por su Santidad a nos concedida por sus bulas apostólicas... aprobamos... y confirmamos a perpetuo la translación que su Santidad de Clemente VII hizo del colegio y estudio general del monasterio de San Facundo o Sahagún... en el monasterio de Santa María la Real de Irache... con todos... sus privilegios, facultades y prerrogativas... que la universidad y estudio general de Salamanca y Alcalá ha gozado y goza conforme sus estatutos y costumbres; y así bien aprobamos y confirmamos las bulas y letras apostólicas en razón dello despachadas y todo lo en ellas contenido y subseguido.
>
> Demás dello, usando de la mesma facultad apostólica, suplimos todos y cualesquiera defectos así de hecho como de derecho, y de cualesquiera solemnidades que de derecho, uso o costumbre o de otra cualquiera manera fueren necesarios, y otros que sobrevinieren por muy sustanciales que sean, declarando como declaramos haber sido y ser válidas y eficaces la dicha traslación y bulas susodichas, y haber de tener entero efecto y cumplimiento...
>
> Y así bien para más ayuda y mayor cautela, usando de la mesma autoridad apostólica, transferimos y transladamos... al dicho monasterio de Santa María la Real de Irache desde el dicho monasterio de San Facundo o Sahagún los dichos estudios juntamente con sus lectores, estudiantes y otras personas con todos y cualesquiera privilegios".

Finalmente, manda observar esta sentencia so pena de excomunión mayor y de mil ducados de multa (2 diciembre 1616)[58].

Con esto la universidad de Irache quedaba firmemente legalizada y, en caso necesario, revalidada y sanada *in radice* en el terreno eclesiástico. Faltaba hacerlo en el terreno civil. La empresa no constituía una cima insuperable. Era cuestión de dinero. Felipe IV delegó sus poderes en el virrey de Navarra. El virrey los subdelegó en Isidro Camargo, alcalde de la corte mayor del reino navarro. Con éste es con quien tuvo que entenderse el monasterio. Le suplicó ante todo que confirmase la "traslación" de la universidad de Sahagún a Irache, supliendo en caso necesario cualquier defecto de solemnidad que hubiese habido en la trasferencia. Le pidió también que confirmase la facultad de expedir grados en todas las ciencias y, por último, que concediese al abad de Irache la jurisdicción privativa en los estudiantes seculares no sólo en las causas civiles, sino también en las criminales de carácter leve, reservando a la corte y consejo y justicias reales las atroces y graves, como de muerte, sangre y resistencia de justicias. El monasterio ofreció por todo ello un donativo de 500 ducados.

Isidro Camargo confirmó la universidad y su traslación de Sahagún a Irache "en cuanto está en observancia de dar los grados de bachilleres, licenciados, maestros y doctores en todas facultades y están admitidos en las universidades de España y iglesias y colegios" y demás cargos que

58. Ibidem, orig.

exigen título, y que lo mismo se entienda de los cursos que se ganaren en dicha universidad para que se puedan valer de ellos en las demás universidades donde continuaren sus estudios.

> "Y respecto del exercicio de la jurisdicción que se pide, atendiendo a la mejor instrucción y enseñanza de los estudiantes y que guarden el respeto debido a sus maestros, se permite al rector o vicerrector en su ausencia... que pueda castigar los excesos que hicieren los estudiantes que cursan en dicha universidad y residieren en el distrito del convento y lugar de Ayegui, teniéndolos presos tres días y no más" [59].

Así la universidad de Irache pudo continuar tranquilamente expidiendo títulos académicos en derecho civil y en medicina. El precio que pagó por este asombroso privilegio, no fue muy elevado.

El decreto de Isidro Camargo, confirmado en nombre del monarca por el virrey, regente y consejo de Navarra, cierra el período de los orígenes de la universidad de Irache. Modesta en sus comienzos, supo labrarse su propia personalidad trabajando en el restablecimiento de la teología de San Anselmo en las escuelas, en la defensa del misterio de la Inmaculada Concepción y en la lucha por la comunión frecuente. Un grupo de canonistas, escritores ascéticos, bíblicos e históricos extendieron el nombre de Irache en todo el mundo [60].

Pamplona — Febrero de 1960

Dormitalería, 5.

59. La sentencia de Isidro Camargo es del 30 marzo 1665 y la sobrecarta fué despachada al día siguiente (Arch. Gen. Nav., Irache, n. 44, orig.).

60. Cf. el trabajo eitado en la nota 4 e IBARRA, *Historia de Irache*, passim.

APÉNDICE

DOCUMENTOS JUSTIFICATIVOS

I

[18 abril 1569]

Fray Bartolomé Alessanco pide que los cursos y grados del colegio de Irache sean reconocidos por la universidad de Salamanca.

Archivo General de Navarra, Irache, leg. 3, n. 45, copia auténtica coetánea.

Muy ilustre señor: Vuestra señoría sabrá cómo la Orden de San Benito tiene muchos colegios, en los cuales se leen diversas facultades como son Teología, Metafísica, Filosofía Moral e Filosofía Natural e otras sciencias que en universidades se suelen leer, a los cuales colegios suelen acudir muchos estudiantes seglares, donde oyen con los religiosos de la dicha Orden las dichas facultades, donde reciben grandes provechos, especial en el reino de Navarra, donde no hay otra universidad sino un colegio de la dicha Orden, que se llama nuestra Señora la Real de Irache, donde todo el reino de Navarra y de muchas partes de la Rioja y de toda la provincia de Vizcaya acuden con mucha multitud de muy buenos ingenios, donde con grandes exercicios se hacen poderosos los oyentes en las facultades sobredichas, en las cuales y en otras cualesquier facultades tiene la dicha Orden grandes privilegios concedidos de Sumos Pontífices y reyes para que puedan oir en los dichos colegios de la dicha Orden, aunque tengan cualesquier calongías, beneficios, etc., acudiéndoles con las rentas aunque no residan ni a ello les pueda compeler ningún ordinario entretanto que fueren oyentes en los dichos colegios.

Asimesmo se les concede jueces particulares como a los de Salamanca e Alcalá de Henares, como en las dichas universidades se hace en ser los estudiantes juzgados, etc., ni más ni menos se les concede a los dichos estudiantes que allí oyeren o se graduaren que sus cursos y sus grados sean válidos e reputados como si hobiesen oído o se hobiesen graduado en Salamanca o Alcalá de Henares sin ninguna prorsus differentia, y ansí se guarda en los dichos colegios en dar grados con grandes solemnidades de examen, como se usa en universidades principales de España, los cuales grados en todas las universidades se admiten sin ningún escrúpulo por las razones dichas, y mandan los Sumos Pontífices poder a los abades de los dichos colegios para proceder contra los que impidieren los dichos privilegios compelan con censuras a los contradictores, aconsejadores que lo contrario aconsejaren, etc.

Y porque hay en esta universidad, que es madre de todas en letras, misericordia en favorecer a los que han trabajado muchos estudiantes que se han graduado en los dichos colegios e han oído, gastando sus haciendas, su juventud con grandes trabajos, suplica a V. S. de parte de la dicha Orden dé favor y mande a sus oficiales desde aquí adelante admitan los grados y los cursos de los que estuvieren graduados en todo lo que los Sumos Pontífices mandan se admitan. Esto se suplica a V. S. implorando su oficio y su favor, que para este negocio es necesario.

II

11 marzo 1581

Título de licenciado en Artes expedido por la universidad de Irache a favor de Juan Ortega de Peregrina, natural de Sigüenza.

Arch. Gen. Navarra, Irache, Adiciones, n. 21.

In Dei nomine. Amen. Universis et singulis presentis et publici instrumenti litteras inspecturis simulque audituris, rector et universitatis academie et studii generalis Irachensis, regni Navarre, diocesis Pampilonensis, salutem et felicitatem in eo qui est veritas et via omniumque vita.

Cum rationis rectutidini sit consonum, ut quos litterarum studium post longas diu nocturnas et diurnas lucubrationes eisdem a primo insudasse experientia exacta illud approbante sublevavit cognovimus eos earundem honore et venustare et honestare, atque prerrogativis, immunitatibus, preventionibus et litterarum omnibus privilegiis pontificia auctoritate et regia uti, potiri et gaudere facere visum est.

Igitur omnibus et singulis, quorum interest aut in futurum intererit vel interesse poterit, presentium tenore notum facimus, quod anno a Nativitate Domini millesimo quingentesimo octogesimo primo, die vero sabbati, hora decima ante meridiem, undecimaque die mensis martii, personaliter constitutus permagnificus dominus Ioannes Ortega de Peregrina, civitatis siguntine et eiusdem diocesis, qui in artium facultate cursibus peractis et actibus universis, previis duris et severis examinibus, facta etiam petitione et nemine discrepante in aula publica et loco simili licentie dande accomodato eiusdem universitatis et studii generalis ab admodum reverendo patre fratre Hieronimo de Gante, eiusdem collegii et universitatis rectore et chancellario repertus habilis et sufficiens, per has litteras A.A.A.A.A.A. ibidem coram multis actum decorantibus et ex his qui ad tale munus necessarii sunt, nemine deficiente, dictum gradum licentiatus in predicta artium facultate recepit et asumpsit.

In quorum fidem et testimonium prefatus dominus licentiatus petit hoc publicum instrumentum sibi dari per me infrascriptum notarium, meisque nomine et signo et sigillo huius universitatis insignitum. Adstantibus ibidem admodum reverendis patribus fratre Didaco Ordonio, collegii magistro et lectore, et fratre Antonio de Alba, et fratre Placido de la Cruz, et fratre Anselmo de Larraya, qui hiis omnibus una, dum sic agerentur, presentiam suam exhibuerunt, et multi etiam alii testes rogati et requisiti.

Datis in universitate et regali collegio Irachensis die, hora, mense et anno quibus supra.

[*Firma autógrafa*:] Hieronymus de Gante, abbas, rector et cancellarius.

Et ego Ioannes de Ubalde, notarius publicus et insignis universitatis Irachensis, diocesis Pampilonensis, secretarius, quia predictis omnibus et singulis una cum prenominatis testibus presens interfui, ideo hoc presens publicum instrumentum manu propria scriptum subscripsi et signavi in fidei testimonium premissorum rogatus. — Ioannes de Ubalde.

III

9 noviembre 1587

Testimonio del notario y vicesecretario de la universidad de Salamanca de haber mandado dicha universidad que los grados y cursos del colegio de Irache sean admitidos sin impedimento alguno.

Archivo General de Navarra, Irache, leg. 3, n. 45, original en papel.

Notorio y manifiesto sea a todos cuantos este público instrumento y testimonio vieren, oyeren y leyeren cómo por orden y mandato de la universidad y estudio de

la ciudad de Salamanca en su claustro pleno, que se congregó e fizo a 31 días del mes de agosto de este presente año de 1587 años, se acordó, proveyó et determinó que los cursos y grados que se hicieren, dieren y concedieren e se hubieren hecho, dado y concedido a cualesquier personas, ora sean religiosas o estudiantes no religiosos en el colegio de Irache, que es de la Orden de Sanct Benito en el reino de Navarra, valgan en esta universidad y sean admitidos y recebidos en ella ansí como cursos fechos y ganados en universidad aprobada, y los grados allí recebidos se admitan y reciban en esta dicha universidad y estudio de Salamanca como grados fechos y recibidos en universidad aprobada, sin que acerca de los dichos grados e cursos que de allí vinieren, se ponga estorbo ni impedimento alguno por el secretario de esta universidad según y como hasta aquí se ha fecho y que de antes de agora y de muchos años atrás se han recibido cursos de la dicha universidad de Irache.

Yo el presente notario doy fe y testimonio, y ansí se acordó que al que viniere graduado de maestro, doctor o licenciado y presentare título de ello de la dicha universidad de Irache, se le guarde su grado y antigüedad para con los demás graduados fuera de este dicho estudio e universidad conforme a los estatutos de esta dicha universidad que en este caso hablan, y de pedimiento del doctor Hierónimo González, natural de Zamora, estante en esta universidad, y de mandamiento del licenciado don Alvaro de Benavides, rector de ella, que lo firmó aquí de su nombre, fice esta fe en Salamanca, a 9 días del mes de noviembre de 1587 años.

[*Con otra letra.*] [*Signo del notario.*] E yo el dicho Bartolomé Sánchez, notario e vicesecretario de la universidad y estudio de la ciudad de Salamanca, presente fuí en el dicho claustro y en fe dello lo firmé e signé en testimonio de verdad. Bartolomé Sánchez, notario. [*Con otra letra*:] Licenciado don Alvaro de Benavides, rector [*rubricado*].

IV

4 marzo 1596

Rescripto del nuncio apostólico en Madrid, Camilo Caetani, autorizando al abad de Irache como canciller para dar grados mayores y menores con el voto decisivo de los lectores de la misma, como ya lo venía haciendo.

Archivo General de Navarra, legajo 3, n. 43, orig. en perg. con señal de sello pendiente.

Camillus Caetanus, Dei et Apostolice Sedis gratia patriarcha Alexandrinus, S.D.N.D. Clementis divina providentia pape octavi et eiusdem Sedis in Hispaniarum regnis cum potestate legati de latere nuncius. Ad perpetuam rei memoriam.

Iustis petentium votis libenter annuimus, eaque favoribus prosequimur opportunis.

Sane ex parte dilectorum nobis in Christo abbatis, monachorum et conventus monasterii Beate Marie regalis oppidi de Hyrache, Pampilonensis diocesis, regni Navarre, nobis nuper oblata petitio continebat, quod in dicto monasterio seu oppido adest fundatum quoddam collegium seu Universitas, in qua virtute litterarum apostolicarum a primeva eius institutione et fundatione solent concedi in ea studentibus omnes gradus in quacumque facultate, preterquam in arte medicine, per abbatem dicti monasterii tamquam cancellarium dicti collegii seu Universitatis etiam si graduatus non sit, et in ea legentes votum decisivum circa concessionem huiusmodi graduum habere.

Et quia in litteris seu bulla erectionis dicti collegii seu Universitatis expresse reperitur, quod gradus huiusmodi debet concedi ipsis studentibus promovendis per inibi legentes, a nonnullis novarum rerum cupidis, non obstante quod abbas dicti monasterii tamquam talis cancellarius a prima fundatione dicte Universitatis dictos

gradus contulerit et lectores seu in ea legentes huiusmodi suum votum decisivum tantum habuerint, dubitatum fuit an dictus abbas possit et debeat dictos gradus conferre, et cum, sicut eadem petitio subiungebat, conveniens sit eosdem gradus per dictum abbatem tamquam vice cancellarium et caput dicti collegii, Universitatis et monasterii conferri, attento maxime quod in aliis universitatibus ita usu receptum est, et lectores dicti monasterii plerumque solent esse omnes monachi dicti monasterii eidem abati subiecti, ideo pro parte eiusdem abbatis, monachorum et conventus nobis fuit humiliter supplicatum, quatenus usum et consuetudinem concedendi gradus huiuimodi studentibus et promovendis in dicta Universitate hactemus observatum, approbare et confirmare dignaremur.

Nos igitur ipsos exponentes et eorum quemlibet a quibusvis excommunicationis, suspensionis et interdicti, aliisque ecclesiasticis sententiis, censuris et penis a iure vel ab homine quavis occasione vel causa latis, si quibus quomodolibet innodati existunt, dummodo in illis per annum non insorduerint, ad effectum presentium duntaxat consequendum, harum serie absolventes et absolutos fore censentes, huiusmodi supplicationibus inclinati, usum et consuetudinem concedendi dictos gradus per dictum abbatem tamquam talem vice cancellarium, mediante voto decisivo dictorum lectorum seu legentium huiusmodi in dicto collegio, perpetuo approbamus et confirmamus,illisque perpetue et inviolabilis firmitatis robur adiicimus, hic decernentes et quantum opus sit declarantes, dictis litteris apostolicis fundationis et erectionis dicti collegii plene et omnimode satisfieri ac irritum et inane si secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari.

Non obstantibus premissis necnon constitutionibus et ordinationibus apostolicis, ceterisque contrariis quibuscumque.

Datum Matriti, Toletanensis diocesis, anno Domini millesimo quingentesimo nonagesimo sexto, quarto nonas martii, pontificatus predicti S.D.N. pape anno quinto.

C., patriarcha Alexandrinus, nuncius apostolicus.

Anth. bolle abbreviator.

V

9 junio 1597

Estatutos de la universidad de Irache

Archivo General de Navarra, Sección de monasterios, Irache, Adiciones 22, orig.

En el capítulo IV del libro de los Cantares se hace mención de una torre que edificó el rey David con muchos escudos, comparando a ella el cuello de la esposa: *Collum tuum sicut turris David, que edificata est in talproch, mille clypei pendent ex ea, omnis armatura fortium.*

En lugar de aquella palabra *talproch*, traslada Pagnino *ad docendum transeuntes,*[2] y rabbi Aben Ezra, *ad disciplinas,*[3] de donde se colige que edificó David esta torre para las letras y para las armas, porque con estas dos cosas se defiiende valerosamente una ciudad.

Queriendo imitar al real profeta, los excelentísimos reyes, para defensa y amparo deste reino de Navarra, edificaron esta insigne casa de Irache. Este nombre, en lenguaje antiguo vascongado, quiere decir casa real, porque es obra de ánimos reales; la iglesia es fortísima de muy gruesas paredes de piedra de sillería con tres torres a la parte del septentrión llenas de troneras y agujeros para disparar tiros. Al fin della hay una torre muy grande y muy fuerte; porque, como esta casa está en medio de dos ciudades populosas, que son Logroño y Pamplona, era como el corazón y fortaleza desde reino de Navarra, y así la edificaron tan fuerte.

El castellano, capitán y soldados que le señalaron, fueron un abad y monjes de la Orden de San Benito, observantísimos de su regla y muy dados a la oración. Levantando en ella las manos al cielo, vencías los reyes de Navarra [a] sus enemigos los moros, de quienes alcanzaron muy gloriosas victorias, ofreciendo lo que ganaban en ellas a este monasterio.

Viéndose en él los monjes con la deseada paz y la quietud que pide el estudio de las letras divinas, para darse a ellas fundaron una universidad muy insigne por bulas de nuestro sanctísimo padre Clemente VII concedidas al real monasterio de Sahagún, y por la extensiva trasladadas por nuestra congregación a este insigne monasterio, el cual por las dichas bulas participa de todos los privilegios, inmunidades y exenciones que gozan la universidad de Salamanca y Alcalá, y así "de muchos años a esta parte vienen monjes a Irache de diferentes casas de la orden a oir artes y teología, y acuden también seglares de Navarra, Guipúzcoa, Alava, Castilla y Rioja, y ganan en esta universidad sus cursos y después se gradúan en las facultades que han oído, y si van a otras universidades, se les admiten los cursos y grados que désta llevan.

En juicio contradictorio se ventiló en Salamanca si habían de admitirse en aquella universidad los cursos ganados en ésta, y siendo rector el muy docto y [*hay un blanco para una palabra*] señor don Sancho de Avila, que agora es obispo de Sigüenza, y se dió sentencia en favor desta universidad y fué admitida en claustro pleno por hermana de la universidad de Salamanca, y se mandó que se admitiesen los grados de Irache como si fueran recebidos por Salamanca, y ansí están tan acreditados, que no sólo de España, sino de las Indias orientales y occidentales vienen a recebirlos personas muy doctas y sujetos gravísimos; y hoy día están las audiencias, los consejos de su Majestad, las sillas episcopales, las iglesias catedrales y los monasterios llenos de licenciados, doctores y maestros que hicieron aquí los actos acostumbrados en las demás universidades y fueron decorados con los honrosos títulos referidos"[4].

Al fin deste libro se pondrán algunas personas insignes de las muchas que se han graduado en todas las facultades, las cuales son como los mil escudos desta torre de David, que honran y defienden con su valor y letras a toda la Cristiandad.

Y porque los privilegios antiguos cobran nuevas fuerzas con la confirmación del Sumo Pontífice que rige la Iglesia católica, en este año de mil y seiscientos y quince el maestro fray Antonio de Alvarado, abad deste insigne monasterio y rector desta ilustre universidad, para dejarla más ilustrada, suplicó a su Santidad fuese servido de confirmar en favor deste monasterio real de Irache la bula de Clemente VII concedida a San Benito de Sahagún y la translación que se había hecho de aquella universidad por orden y mandato de nuestra congregación.

Y su Santidad remitió este memorial a la Congregación de los cardenales diputados para el Sagrado Concilio de Trento, los cuales, informados del padre fray Pedro Marín, nuestro procurador general en Roma, aprobaron lo que se pedía y su Santidad concedió bula en razón de lo sobredicho para que el oficial del obispado de Pamplona verificase la narrativa y, hallándola verdadera, en su nombre confirmase de nuevo esta universidad, no obstante la confirmación que antes tenía y la posesión de más de cincuenta años.

Habiendo aceptado la jurisdicción que por esta bula se concede, el doctor Juan de Valle, oficial y vicario general en todo el obispado de Pamplona, por el ilustrísimo y reverendísimo señor don fray Prudencio de Sandoval, obispo de dicho obispado de Pamplona, procedió a la información de testigos necesaria para verificar la narrativa, y el primero de todos fué el dicho obispo de Pamplona, y las demás personas señaladas en letras y virtud y prudencia, y todos unánimes juraron lo que se había articulado en la narrativa, y viéndola probada cumplidamente, el dicho señor doctor don Juan de Valle, usando de la facultad y poder que Su Santidad le concede, aprobó y confirmó la creación e institución desta universidad en virtud de las bulas del papa Clemente VII, y de la traslación que se hizo por la congregación del monasterio de Sahagún a este de Irache, y siendo necesario dijo la constituía de nuevo en ser de universidad y la confirmaba en el ser antiguo de universidad que tenía por las bulas de Clemente VII.

Y porque en ellas se conceden a la universidad de Sahagún todas las exenciones y preeminencias, gracias y privilegios de que gozan las universidades de Salamanca y Alcalá de Henares, todas ellas, sin exceptuar ninguna, se las concedió y quiere que las goce tan cumplidamente como las dichas universidades las gozan.

Las Estatutos particulares désta se pondrán por el orden siguiente.

ESTATUTOS DE LA INSIGNE UNIVERSIDAD DE NUESTRA SEÑORA LA REAL DE IRACHE

Para que en el gobierno de las cosas tocantes a la universidad de Irache haya la menor mudanza y variedad que ser pudiere y cada uno sepa lo que ha de hacer, nos ha parecido para la buena dirección de la dicha universidad ordenar los Estatutos siguientes:

Del maestre escuela y personas de claustro de la universidad. Cap. I.

A la dignidad del abad desta casa está anejo el oficio de cancelario de la universidad y a él pertenece el gobierno y cumplida administración de la escuela, y ansí goza de la mesma facultad que en otras universidades tienen dividida el maestre escuela y rector, y está en uso y posesión de prender y castigar dentro los ámbitos del monasterio al estudiante o estudiantes que en algo delinquieren. Pero si el estudiante está en Ayegui o fuera de la clausura del monasterio, sólo tiene de costumbre el maestre escuela poderle privar del gremio de la universidad, mandando que no sea admitido en ella.

Al maestre escuela pertenece así mismo ajuntar claustro cada vez que se ofreciere haber de tratar y tomar consejo en las cosas tocantes a la universidad, en el cual claustro han de concurrir y ser llamados todos los doctores y maestros graduados por esta universidad y el regente della y lector de artes y los que aquí hubieren sido regentes o lectores y también dos padres pasantes y el prior del monasterio, si fuere predicador.

Hase de ajuntar claustro especialmente cuando se hubiere de dispensar en la falta del que no tiene todos los cursos que se requieren para recebir grado. Y el secretario, so pena de que pierda la propina de aquel grado, no se debe hallar presente a los actos del que no tiene enteramente probados sus cursos sin que primero le conste de que está dispensado por el claustro. Al cual claustro también pertenece la provisión de los oficios de la universidad.

Del lector y estudiantes de artes. Cap. II.

El padre lector de artes es sostituto y tiene las veces del maestre escuela en lo que toca al gobierno y dirección de los estudiantes artistas, sin que otro ninguno, fuera del maestre escuela, se le pueda entremeter en este oficio, y así al dicho lector especialmente pertenece tener cuidado con que los estudiantes ocupen bien el tiempo así de día como de noche, pidiendo licencia de cuando en cuando para ir a Ayegui donde se informe de lo que hacen. Y débeles prohibir cuanto fuere posible las frecuentes idas a Estella, porque no se distraigan, mandándoles que los días de fiesta y asuetos vengan a casa a pasar las lecciones unos con otros, para lo cual ha de señalar algunos colegiales de los más virtuosos para que, repartiéndoles los estudiantes, les ayuden a pasar lo que se ha leído, y juntamente les den exemplo de virtud y religión.

Están particularmente obligados los estudiantes a las cosas siguientes: Primeramente han de andar reformados en los vestidos, de manera que no se les permitan sedas ni armas ni deben tener en sus casas más de una espada, ni se les permitan naipes, y si alguna cosa se les hallare de las prohibidas, ipso facto les debe ser quitada y dada al alguacil.

Item han de tener conclusiones generales alternativamente con los padres colegiales y argüir a ellas por su orden. Y para que éste se guarde, ha de haber en el mismo general una tabla donde estén escritos los nombres de todos los estudiantes y por el orden de aquélla regirse en sustentar y argüir.

Item han de confesar y comulgar cada mes una vez, y en las fiestas principales han de hacer esto en casa, recibiendo el Santísimo Sacramento a la misa mayor juntamente con los religiosos que no son de misa.

Item en los días que en casa hay sermón, han de venir a oirlo, para lo cual el sacristán ha de poner unos bancos delante del altar de San Antonio para que en ellos se asienten los estudiantes y se vea si falta alguno.

Item en los sábados que fueren lectivos, después de pasada la lección de la mañana, han de oficiar los estudiantes en el coro bajo la misa de nuestra Señora, guardando en ella mucho silencio y quietud.

Del secretario de la universidad. Cap. III.

Para el buen gobierno de la universidad es necesario haber algunos oficiales o ministros, como siempre hasta aquí los ha habido. El primero dellos es el secretario, al cual pertenece dar fe y guardar los registros de todas las cosas que se hicieren en la universidad de que él hubiere de dar testimonio. Para lo cual ha de tener dos libros: uno donde vaya continuando los registros así de los grados como de las demás cosas que pasaren ante él, y otro para las matrículas y probanzas de cursos de los estudiantes.

Y hase de procurar que el secretario siempre lo sea algún religioso de casa, pues para exercitar este oficio basta ser notario apostólico. Pero, cuando lo fuere algún seglar, hásele de tomar juramento y un conocimiento firmado de que, dejando de administrar este oficio por cualquier causa que sea, restituirá los dos libros sobredichos a esta casa con los registros que tuviere de la universidad sin pedir por ellos interés alguno. Y también ha de jurar que por los testimonios y escrituras que hiciere tocantes a la universidad, no llevará más de lo que el arancel de la universidad le ordenare.

Al oficio de secretario pertenece el hallarse en todos los grados para poder dar fe dellos; pero, antes que asista, le ha de constar de la suficiencia de los cursos o grados que el graduando ha menester para recebir el grado que pide, y si es el secretario religioso, ha de cobrar también las propinas del grado que le hubiere de dar.

Al secretario, por razón deste oficio, no le pertenece el escrebir los títulos de los grados, sino sólo rubricarlos con su signo y firma acostumbrados, y así podrá el maestre escuela encomendar el escribirlos a algún monje o otra persona que haga muy buena letra, pues por ello tiene particular propina, conviene saber, por cada título cuatro reales escribiéndolo en buen pergamino del tamaño del cuarto de una piel de pergamino; pero si el secretario tuviere quien lo haga, podrá el cancelario dárselo, si le pareciere.

El arancel que se debe guardar en los derechos que ha de llevar el secretario de la universidad es el siguiente: Por la matrícula de cada estudiante doce cornados. Por la probanza de cada curso y la fe dél sacada en forma, medio real.

Por el testimonio y signo de un grado de bachiller en cualquier facultad que sea, cuatro reales. Por el testimonio y signo de un grado de licenciado, seis reales, y los mismos derechos tiene de los grados de maestro o doctor en cualquiera facultad. Por el testimonio de la universidad de Salamanca acerca de la aprobación desta universidad, un real.

Del sello de la universidad. Cap. IV.

El sello de la universidad lo ha de tener siempre un monje a quien el cancelario lo encomendare y con él se sellan todos los títulos de los grados que en esta universidad se dan, poniendo la cera del sello en una cajuela de hoja de lata, que ha de ir pendiente de una cinta del color de la facultad, conviene saber, en los títulos de artes, azul; en los de teulugía, blanca; en los de cánones, verde; en leyes, colorada. Para lo cual el que tiene el sello ha de estar proveído siempre de cintas de seda de los sobredichos colores y también de cajuelas de hoja de lata y cera colorada.

Y los derechos, que por razón de su oficio tiene, son por cada grado dos reales, pagándole ultra desto el coste de las cintas y cajuelas, que suele ser, por cada cinta doce maravedís, y por cada cajuela un real y no más, y por la cera seis maravedís.

Del maestro de ceremonias. Cap. V.

Al maestro de ceremonias pertenece principalmente pedir los grados en nombre de la universidad, y ha de tener este cargo un monje que sea buen latino, a quien el maestre escuela y claustro lo encomendaren.

Ha de tener también cuenta con mostrar el lugar donde en los grados se han de asentar los que a ellos concurrieren. Y si el secretario de la universidad fuere seglar, el maestro de ceremonias ha de cobrar las propinas y costa de los grados.

Al mismo pertenece tener por inventario firmado del maestre escuela y guardar las borlas, bonetes y capirotes de la universidad, sacando con tiempo y proveyendo las cosas que fueren menester para los grados. Ha de hacer barrer el general y aderezarlo cuando hubiere grados, trayendo de la sacristía las alfombras y lo demás que fuere necesario. Ha de llevar el bonete y borla en una fuente cuando van a algún doctoramiento o magisterio y hacer tañer siempre que se hubiere de dar algún grado. Por todo lo cual tiene de propinas en cada uno de los grados que se dan en esta universidad dos reales.

Del bedel. Cap. VI.

El oficio de bedel lo acostumbra tener un donado o estudiante seglar, a quien el cancelario lo encomienda, y pertenécele llevar la maza de la universidad en los grados de licenciados y doctores o maestros, es a saber, cuando en estos grados hace algún acto el graduando y cuando va el cancelario de su celda a hacer doctor o maestro a alguno y le vuelven a ella.

También le pertenece al bedel el echar las fiestas el día antes dellas entrando en el general con su maza y diciendo: *Bona dies sit vobis, sapientientissime magister et concio venerabilis. Crastina die habebitis festum Sancti N. Propter honorem tanti festi non intrabitis in ordinarium.* Pero los domingos ni los asuetos de los jueves no tiene para qué publicarlos.

Para esto ha de tener el bedel una lista de los días de fiesta que en esta universidad se han acostumbrado a guardar.

Pertenece también al bedel el dar aviso a los doctores o maestros que hubiere en Estella graduados por esta universidad siempre que en su facultad hubiere algún grado de licenciado, maestro o doctor.

Tiene ansí mismo este oficio obligación de tener siempre barridos y limpios los generales y de ayudar a aderezar el general y entapizar la capilla mayor cuando se hubieren de dar algunos grados.

Por todo lo cual que pertenece a oficio de bedel, tiene de propina dos reales en cada licenciamiento o doctoramiento.

Suele andar junto el oficio de alguacil con el de bedel, pero esto queda a disposición del maestre escuela.

De la matrícula y cursos de los estudiantes. Cap. VII.

Dentro de quince días después de San Lucas y, si después viniere alguno, dentro de ocho días desde que comienza a oir, está obligado cualquier estudiante seglar a matricularse en cada un año so pena que no debe ser admitido en el general ni los lectores le han de dar lugar para oir lecciones.

En la cual matrícula se ha de tener esta forma, que si el estudiante no tiene algún curso de artes ganado en esta universidad o en otra aprobada, de que haga fe ante el secretario de la universidad, se debe presentar ante el maestre escuela para que él le examine o remita a quien le ha de examinar si tiene suficiencia de latinidad para oir artes, por el cual examen puede llevar el examinador medio real, ora le halle hábil o no. Y hallándole hábil le dará una cédula de aprobación en esta forma: *N., natural de tal parte de tal obispado, que tiene tal y tal señal de mi nombre.* Y ponga la data, etc., y si las lecciones que oyere desde este día le valen para ganar curso.

Con la cual cédula y aprobación irá el estudiante al secretario de la universidad y, habiéndole tomado juramento a Dios y a los santos cuatro evangelios de que obedecerá al maestre escuela desta universidad *in rebus licitis et honestis atque litteris concernentibus,* le escribirá en el libro de las matrículas de aquel año, guardando en cada un año el orden de abecedario en el poner el nombre de los estudiantes, y no ha de asentar más del nombre y sobrenombre del estudiante con el pueblo y obispado donde es natural y cómo está examinado y aprobado para oir facultad de artes, si es entonces el primer año de curso. Pero si el estudiante se quiere matricular para el segundo o tercero año, hale de constar al secretario de cómo está matriculado en el año precedente o de cómo tiene los cursos que preceden a aquel en que se quiere matricular.

Por cada matrícula tiene de derechos el secretario de la universidad doce cornados.

Supuesto lo sobredicho, se gana en esta universidad un curso de artes o de teología con oir la mayor parte de un año cada día lectivo una lección entera, pero de tal manera, que habiendo ganado un año un curso, no se pueda aprovechar de lo restante del año para cumplimiento de otro curso el año siguiente. Pero si en un año no hubiese ganado curso entero, podría, como hubiese oído en aquél más de tres meses, cumplir lo que le faltase dél el año siguiente y ganar otro curso entero.

Para probar estos cursos, se han de presentar dos testigos que juren ante el secretario de la universidad que la tal persona ha oído todo el tiempo que conforme a lo dicho se requiere para ganar curso, conviene a saber, desde tantos de tal mes hasta tantos de tal mes continua o interpoladamente; y asentará el secretario en el registro de los cursos esta probanza. Por lo cual y por dar un tanto autenticado, lleva el secretario de cada curso un real de derechos.

De las personas a quien pertenece dar los grados y ser examinadores. Cap. VIII.

Al maestre escuela desta universidad pertenece el dar los grados de licenciado, maestro y doctor en todas las facultades, y al regente y lector de artes toca dar los grados de bachilleres conforme hasta aquí se ha acostumbrado. Y en ausencia del maestre escuela substituye el regente en los grados de teulogía y el maestro de artes en los de artes, y en los de cánones substituyen el regente y lector de artes alternativamente, y entre sí mismo se substituyen ad invicem en dar todos los grados que a cada uno de ellos pertenece dar; pero en ausencia de ambos los dará la persona del claustro a quien el maestre escuela lo encomendare, como también el apadrinar a los grados que tienen padrino y examinar de los bachilleres, porque en hacer estos oficios se ha de tener el mismo orden que en dar los grados de licenciados y doctores en ausencia del maestre escuela.

En los exámenes de los licenciamientos y en dar los grados de licenciado y doctor o maestro en cualquiera facultad que sea, se han de hallar, ultra del que da el grado, todos los monjes de casa que son de claustro, y también han de ser llamados para los dichos grados los maestros o doctores de la facultad en que es el grado que hubiere en Estella graduados o encorporados por esta universidad, y toca el enviarlos a avisar al bedel de la universidad, de tal manera que si no fueren avisados, el bedel pierda su propina y el doctor o maestro lleve la suya como si asistiera presente al grado en que tenía derecho de hallarse.

Y si en la facultad de cánones no hubiere por lo menos dos doctores en cánones por esta universidad, se ha de suplir este número en los exámenes de los licenciamientos llamando a otros que estén graduados en la misma facultad para que asistan a ellos dándoseles las mismas propinas que en este grado se les dan a los doctores seglares.

Y el examen del bachiller por su suficiencia lo ha de hacer un doctor de la facultad y en falta suya algún otro graduado en cánones escogido por el maestre escuela.

De los cursos que se requieren para recebir cualquier grado. Cap. IX

Para gruarse uno de bachiller en artes por cursos, se requiere haber estudiado las artes en universidad aprobada y que haya oído en tres años diferentes la mayor parte de cada uno de ellos, conviene a saber, un año de Súmulas, otro de Lógica y otro de Philosophía, pero para graduarse en artes por suficiencia, bastará haber oído dos años como haya entrado en el tercero y tenga ya oídos los libros primeros de los Phísicos.

Y podrá ser admitido a graduarse por suficiencia el que no hubiere cursado en universidad aprobada, como el claustro venga en ello, y esto en artes tan solamente y no en otra facultad.

Para graduarse de bachiller en teología o cánones por cursos, es necesario tener ganados cuatro cursos en cuatro años diferentes, habiendo oído, como dicho es, la mayor parte de cada uno de los cuatro años en universidad aprobada. Pero para graduarse por suficiencia en cualquiera de las dos facultades, bastará tener ganados tres cursos en tres años y no en menos tiempo, y éstos en universidad aprobada.

Para recebir el grado de licenciado así en artes como en teología o en cánones, es necesario tener dos cursos de pasante en dos años diferentes, esto es, que desde que se graduó de bachiller en la facultad en que pide la licencia o desde que amplió el tiempo de oyente que bastaba para graduarse por cursos de bachiller, haya pasado más de año y medio. Y como conste desto, bastará por probanza de que tiene los dos cursos de pasante, con lo cual podrá ser admitido para el examen del licenciamiento, precediendo el grado de bachiller. Y porque el grado de licenciado no es más que dar licencia para recebir la borla, por el mismo caso que uno es admitido en este grado, lo debe también ser para el grado de doctor o maestro, sin que sae necesario otro mayor estudio para ello.

De las propinas y gasto que se hace en todos los grados. Cap. X.

En el grado de bachiller por cursos no hay diferencia alguna cuanto al gasto que en él se hace por ser en una facultad o en otra, porque ora sea en artes, ora en teología, ora en cánones, siempre se dan de propinas tres ducados de a once reales, y sin esto tiene el secretario cuatro reales, el que escribe la carta cuatro reales, el sello dos reales, y más se le paga por la cajuela, y las cintas y cera real y medio, y al maestro de ceremonias se dan dos reales. Por manera que suma todo el gasto que se hace en bachilleramiento por cursos cuarenta y seis reales y medio. Pero si el grado de bachiller es por suficiencia, ultra de lo sobredicho, ha de dar seis reales para el examinador.

Por el licenciamiento en artes se dan a la casa diez ducados y a cada uno de los maestros seglares seis reales, con que asistan así a la repetición como al examen.

Por el magisterio en artes se dan a la casa quince ducados y a cada maestro seglar se le dan seis reales.

Por el licenciamiento en teología o cánones se dan a la casa catorce ducados y a cada doctor seglar un ducado, como asistan a todos los actos del licenciamiento.

Por el doctoramiento en teología o cánones se dan a la casa veinte y un ducados, y a cada doctor seglar un ducado.

Y ultra de las propinas sobredichas, se dan en cualquiera destos grados diez y siete reales y medio, los cuales se reparten en esta forma: al secretario seis reales; al que escribe la carta cuatro reales; al sello,, cajuela y cintas y cera tres reales y medio; al maestro de ceremonias dos reales; al bedel dos reales; y si hubiere de haber gratulatoria, se le darán, ultra de lo sobredicho, al que la hiciere, ocho reales.

Los religiosos de la congregación que se gradúan en esta universidad, no pagan estos derechos, pero acostumbran en cuenta dellos dar un asueto muy cumplido al santo convento.

De lo que han de hacer los que piden ser graduados antes que se proceda a darles el grado. Cap. XI.

Ninguna persona así de los que vienen para asistir en los grados como ni los que vienen a graduarse en esta universidad, puede ser hospedada en casa ni dársele de ella cosa alguna para él ni para su mula ni criados, fuera de alguna breve colación, excepto si el que viene a graduarse fuere religioso, en cuya cuenta también entran las personas de las Ordenes militares, porque siendo tales podrán hospedarse en casa pagando por cada día por la costa del amo, mozo y mula seis reales, y respectivamente lo mismo por la costa de los demás que vinieren con el religioso que se quiere graduar. Y háseles de advertir desta cuantidad que han de pagar antes que ellos se determinen de quedar en casa, porque escojan lo que mejor les estuviere.

Supuesto esto, cuando alguna persona viniere a graduarse, el portero haya de llevar primeramente a la iglesia y, habiendo hecho en ella oración, le llevará el mismo portero al perlado o presidente que hubiere de casa. El cual le remitirá al regente o maestro de artes para que alguno dellos vea los recados de cursos que trae, pero adviértase que no le remitirán al que de los dos hubiere de dar el grado que el graduando pretende, sino al otro, para que con más satisfacción se haga todo.

Y si los cursos y recados que trae, fueren bastantes para gradualle por cursos, hará llamar al maestro de cerimonias y éste llevará al graduando al que le hubiere de dar el grado, para que concierte cuándo se le podrá dar.

Pero, si el que reconoce los recados, hallare que no son bastantes conforme estos estatutos para gradualle por cursos, sino por suficiencia, en tal caso dará aviso dello al maestre escuela o al que está en su lugar para que ajunte a tres o cuatro del claustro y en él se reconocerán los recados que el graduando trae, y si por ellos se hallare que se le puede dar el grado por suficiencia y él lo quiere recebir desta manera, procederse ha al examen, el cual le ha de ser hecho en teología por el padre regente y en artes por el padre lector y en cánones por el doctor de la facultad más antiguo y a falta de doctor por algún graduado en la facultad.

El cual examen se ha de hacer en presencia de algunos del claustro y precediendo el tomar juramento al examinador de las cosas en que le ha de examinar, no las ha comunicado con el que se examina.

Fecho el examen, votarán los de claustro que han asistido a él por A. y R., y si no es que tenga el que pide el grado más de la mitad AA., no se le debe dar el grado, pero de cualquier manera se le han de dar al examinador seis reales, los cuales ha de haber depositado el que pide el grado antes del examen.

Item antes que se proceda a dar grado alguno, ha de depositar el graduando el gasto del grado que pide en manos de la persona a quien el maestre escuela nom-

brare. Pero si fuere persona muy conocida, podránsele admitir prendas cuanto a alguna cuantidad, lo cual ha de ser consintiendo en ello el maestre escuela y los demás que tienen parte en lo que se fía con prenda. Y porque en esto no haya falta, el que hubiere de dar el grado, se ha de informar primero si están cobradas las propinas y no darlo de otra manera.

Nos fray Juan de Pedraza y fray Mauro de Chaves, visitando esta casa de nuestra Señora la Real de Irache, vimos estos estatutos de la universidad della y nos han parecido bien y los aprobamos y mandamos se guarden so pena de culpa grave a quien en cualquier manera fuere contra ellos, en nueve de junio de mil y quinientos y noventa y siete. [*Firmas autógrafas*:] Fray Juan de Pedraza, fray Mauro de Chaves, fray Miguel Sobrarías, abad y cancelari[o] de Irache.

Por mandado de sus paternidades, fray Diego de Vadarán.

7 diciembre 1615

VI

Paulo V comisiona al oficial de Pamplona para que confirme la traslación de la universidad de Sahagún a Irache con todos sus privilegios.

Archivo General de Navarra, Irache, n. 48-49, tres copias auténticas coetáneas.

Paulus episcopus, servus servorum Dei, dilecto filio officiali Pampilonensi, salutem et apostolicam benedictionem.

Ex debito pastoralis officii Nobis, licet immeritis, divina dispositione commissi, ea que pro studiorum quorumlibet ad capessenda litterarum studia institutorum statu et directione, necnon regionum et provinciarum quarumlibet statu et decore ac fidelium in eis pro tempore degentium profectu et commoditatibus provide facta fuisse dicuntur, ut firma perpetuo et illibata persistant, libenter, cum a Nobis petitur, apostolico presidio communiri ac etiam innovari et alias eiusdem officii nostri partes favorabiliter interponi mandamus, prout conspicimus in Domino salubriter expedire.

Dudum siquidem felicis recordationis Clementi pape VII, predecessori nostro, pro parte tunc existentis abbatis monasterii Sancti Facundi loci eiusdem Sancti Facundi, Ordinis Sancti Benedicti, nullius diocesis, provincie Compostellane, exposito quod clare memorie Alfonsus, rex Castelle, dum in humanis ageret, prefatum monasterium fundaverat et in locis illi circumvicinis magnus pauperum numerus aderat, pluresque presbyteri eorumdem locorum litteris gramaticis carebant ac propterea in ipso monasterio unus Theologiam et Artes liberales, alter vero Ius Canonicum ordinarie docebant, inibique unum collegium triginta collegialium clericorum secularium existebat, quorum quilibet in dicto monasterio per septenium manere poterat, et monasterium ipsum duobus lectoribus mercenariis illisque ac triginta collegialibus prefatis de expensis providebat, ac etiam ipsis scholaribus et pauperibus eleemosynas, et forsam aliquibus totum victum tribuebat, dictusque abbas inibi Studium Generale erigere proposuerat, idemque Clemens predecessor supplicationibus dicti abbatis tunc inclinatus, quod ex tunc deinceps in perpetuum in collegio et Studio huiusmodi per inibi legentes bachalaureatus, licentiature ac doctoratus gradus omnibus et singulis ad hoc iuxta ipsorum lectorum vota idoneis, ac insignia graduum eorumden exhiberi, omniaque et singula ad id requisita fieri, necnon quicumque inibi graduati forent omnibus et singulis privilegiis, facultatibus, prerogativis, antelationibus, honoribus, preeminentiis et gratiis, quibus si in universitate Studii Generalis Salmanticensis iuxta illius statuta et consuetudines gradus et insignia huiusmodi recepissent, gaudere possent, necnon collegium, lectores, collegiales, scholares, officiales et alii quicumque collegii et Studii huiusmodi litteris conservatoriis in favorem dicti monasterii aut illius et congregationis, cuius monasterium ipsum existit, a Sede Apostolica concessis iuxta illarum tenorem, necnon

omnibus et singulis privilegiis, immunitatibus, prerogativis, facultatibus, preeminentiis, antelationibus, indultis, exemptionbus, favoribus et gratiis quibus predicta Salmanticensis et oppidi de Alcala de Henares, Toletanensis diocesis, universitates et collegia, eorumque lectores, collegiales, scholares et officiales et alii quicumque quomodolibet utebantur, in futurum uti, potiri et gaudere absque ulla prorsus differentia libere et licite valerent perpetuo statuit et decrevit, prout in litteris apostolicis desuper confectis plenius continetur.

Postmodum, studiis in monasterio huiusmodi spatio plurium annorum florentibus, Generalis Ordinis et Congregationis huiusmodi, certis legitimis rationibus et causis motus, illa ab eodem monasterio ad monasterium Sancte Marie de Hirache eiusdem Ordinis, Pampilonensis diocesis, transtulit, ibique per quadraginta annos et ultra quiete et pacifice cum magno regni Navarre incolarum commodo, benefitio et ornamento illa viguerunt.

Cum autem, sicut exhibita Nobis nuper pro parte dilectorum filiorum moderni abbatis monasterii Sancte Marie huiusmodi ac cancellarii, necnon magistrorum, lectorum et collegialium studiorum predictorum ac Petri Marin, eiusdem Ordinis procuratoris generalis, petitio continebat, translatio huiusmodi ex iustis et rationabilibus causis facta fuerit, et licite ex cursu temporis presumi possit illam a Sede predicta confirmatam fuisse, tamen modernus abbas et cancellarius necnon magistri, lectores et collegiales ac Petrus huiusmodi cupiunt illam pro firmiori eius subsistentia et observatione inviolabili per Nos et Sedem predictam approbari et confirmari.

Quare pro parte moderni abbatis et cancellarii necnon magistrorum, lectorum, collegialium ac Petri predictorum Nobis fuit humiliter supplicatum, quatenus translationi huiusmodi pro illius subsistentia robur apostolice confirmationis adiicere ac alias in premissis opportune providere de benignitate apostolica dignaremur.

Nos igitur certam de premissis notitiam non habentes ac modernum abbatem necnon cancellarium, magistros, lectores et collegiales ac Petrum predictos eorumque singulos a quibusvis excommuncationis, suspensionis et interdicti aliisque ecclesiasticis sententiis, censuris et penis a iure vel ab homine quavis occasione vel causa latis, si quibus quomodolibet innodati existant, ad effectum presentium duntaxat consequendum harum serie absolventes et absolutos fore censentes, necnon dictarum litterarum ac inde secutorum quorumcumque tenores presentibus pro expressis habentes, huiusmodi supplicationibus inclinati, discretioni tue de voto venerabilium fratrum nostrorum Sancte Romane Ecclesie cardinalium decretorum Sacri Concilii Tridentini interpretum per apostolica scripta mandamus, quatenus de premisis te diligenter informes et si per informationem eandem ita esse repereris, translationem ac litteras predictas ac in eis contenta quecumpue licita tamen et honesta ac sacris canonibus, maxime vero Concilii Tridentini decretis ac constitutionibus apostolicis minime contraria, cum omnibus et singulis inde legitime secutis auctoritate nostra perpetuo, sine tamen alicuius preiudicio, approbes et confirmes, illisque perpetue et inviolabilis firmitatis robur adiicias ac omnes et singulos tam iuris quam facti ac solemnitatum quarumcumque de iure, usu vel consuetudine aut alias quomodolibet requisitarum vel necessariarum ac quosvis alios etiam quantumvis substantiales defectus, si qui desuper quomodolibet intervenerint, dicta autoritate nostra suppleas as translationem litterasque huiusmodi perpetuo validas et efficaces esse et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere ac ab omnibus ad quos nunc quomodolibet spectat et spectabit in futurum perpetuo firmiter et inviolabiliter observatori et adimpleri debere. Et nihilominus pro potioris cautele suffragio studia huiusmodi una cum eorum lectoribus, scholaribus aliisque personis necnon omnibus et singulis privilegiis, facultatibus, libertatibus, immunitatibus, exemptionibus, antelationibus, preeminentiis, prerogativis, concessionibus, indultis, favoribus et gratiis aliis universis eisdem studiis, eorumque lectoribus, scholaribus et personis huiusmodi quomodolibet competentibus, ac etiam bonis, proprietatibus, fructibus, redditibus, proventibus, iuribus, salariis, stipendiis aliisque emolumentis quibuscumque ad studia necnon lectores, scholares et illorum personas huiusmodi quomodolibet spectantibus et pertinentibus, a monasterio Sancti Facundi ad monasterium Sancte

Marie huiusmodi eadem auctoritate transferas et translata esse et fore, presentes quoque litteras semper validas et efficaces forę et esse, sicque per quoscumque iudices ordinarios et delegatos etiam causarum palatii apostolici auditores ac Sancte Romane ecclesie cardinales etiam de latere legatos, dicteque Sedis nuncios iudicari et diffiniri debere ac quidquid secus super hiis a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari, irritum et inane decernas.

Non obstantibus premissis ac constitutionibus et ordinationibus apostolicis necnon monasteriorum et Ordinis ac studiorum predictorum iuramento, confirmatione apostolica vel quavis firmitate alia roboratis statutis et consuetudinibus, privilegiis quoque, indultis ac litteris apostolicis illis eorumque superioribus et personis sub quibuscumque tenoribus et formis ac cum quibusvis clausulis et decretis in contrarium forsan quomodolibet concessis, approbatis et innovatis, quibus omnibus etiam si pro illorum sufficienti derogatione alias de illis eorumque totis tenoribus specialis, specifica et individua ac de verbo ad verbum, non autem per clausulas generales idem importantes, mentio seu quevis alia expressio habenda, aut aliqua alia exquisita forma ad hoc servanda foret, illis alias in suo robore permansuris hac vive duntaxat specialiter et expresse harum serie derogamus, ceterisque contrariis quibuscumque.

Datum Rome apud Sanctum Petrum anno Incarnationis dominice millesimo sexcentesimo decimo quinto, septimo idus decembris, pontificatus nostri anno undecimo. M. Guglielmus. Registrata libro primo, fol. 208.

J. GRIBOMONT
Moine de Clervaux

LA *SCALA PARADISI*, JEAN DE RAÏTHOU ET ANGE CLARENO

Dans les manuscrits comme dans les éditions, le Corpus ascétique mis, dans son ensemble, sous le nom de Jean Climaque, se compose normalement d'une Vie de Climaque par le moine Daniel; une lettre de Jean, higoumène de Raïthou au Mont Sinaï, demandant à son voisin Jean (le futur Climaque) un enseignement spirituel, et la lettre d'acceptation de ce dernier; un bref Prologue, postérieur à la mort de Climaque; les 30 chapitres ou degrés de l'échelle sainte, avec à la fin du dernier une courte exhortation à tenter l'ascension; un livre *ad Pastorem,* ajouté par Jean Climaque à l'invention expresse de son collègue de Raïthou. La tradition a surchargé les marges des manuscrits de scolies [1], sentences de Pères ou gloses de moines anonymes, qui peuvent varier selon les copies.

Le tome 88 du Migne grec, 579-1210, reproduit l'édition gréco-latine de Matthieu Rader, s. j., Paris 1633. A la suite de chaque chapitre, Rader imprime (grec-latin) les scolies de ses manuscrits grecs. Aux colonnes 1211-1248, Migne ajoute un groupe d'autres scolies, en latin seulement. Il les attribue à Jean de Raïthou, sans indiquer où il les prend. Les historiens ne font aucune réserve sur cette attribution [2]. Il ne semble pourtant pas facile de retrouver l'original grec ; si celui-ci était contemporain de la *Scala Paradisi,* pourquoi serait-il plus rare que la lettre de Jean de Raïthou, qui introduit toujours le recueil ?

1. Beaucoup de ces scolies ont été identifiées par E. Peterson, dans la *Theologische Zeitschrift* 55, 1930, p. 257; les *Byzantinisch-Neogriechische Jahrbücher* 9, 1932, p. 45-51; la *Zeitschrift für katholische Theologie* 57, 1933, p. 273-274; la *Theologische Revue* 32, 1933, p. 242; ainsi que par G. Hofmann, dans *Orientalia Christiana Periodica* 7, 1941, p. 461-479.

2. M. Viller - K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit,* Freiburg im-B. 1939, p. 156, n. 2 et 5; H. G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich,* München, 1959, p. 452.

La question s'est posée pour moi à l'occasion d'une *Exhortation au renoncement,* attribuée à saint Basile, que je tenais pour apocryphe [3]. Une de nos scolies latines en fait une citation sous le nom de l'évêque de Césarée ; si ce témoignage s'avérait solidement daté du début du VIIe siècle, il mériterait considération. Du reste, si la recherche des manuscrits de Jean de Raïthou doit être décevante au point de vue de l'ancienne littérature monastique, elle peut apporter quelque chose à l'histoire postérieure de la spiritualité. Tout a un intérêt !

Faute de trouver des lumières dans les manuscrits grecs, il faut commencer par suivre l'histoire du texte latin. Migne n'a pas créé lui-même les scolies.

En 1498, à Paris, Denys Roce donna l'édition princeps du Climaque latin, laquelle fut réimprimée à Paris en 1511, à Venise en 1518. Dans ces éditions, pas de traces de nos scolies. Pas davantage dans une autre version, faite vers 1420 par Ambroise Traversari, publiée à Milan en 1506. Je n'ai pas pu voir l'édition de Tolède 1505 [4], ni les réimpressions d'Ambroise Traversari, Venise 1531 et 1569, Cologne 1583, 1593, 1601 et 1624, mais je ne crois pas probable qu'elles aient ajouté les scolies.

La première édition de la *Bibliotheca Sanctorum Patrum* de Margarin de la Bigne, Paris 1575, t. III, col. 387-514, donne dans la version d'Ambroise Traversari la Vie de Climaque, les deux lettres d'introduction, le prologue, les 30 degrés, et se termine par l'exhortation à entreprendre l'ascension sainte, sans le livre *Ad Pastorem, ni aucune scolie.* L'*Appendix,* publié en 1579, n'ajoute rien au sujet des auteurs qui nous intéressent.

La seconde édition de la *Sacra Bibliotheca* en neuf tomes, Paris 1589, enrichit considérablement le recueil précédent, non sans suprimer, comme on sait, certains documents qui avaient entraîné une censure de Rome. Au t. V, col. 307-446, on retrouve la traduction d'Ambroise, comme en 1575. Mais plus loin, aux col. 1381-1424 du même volume, un supplément semble avoir échappé à l'attention de plusieurs bibliographes. Il se compose du *Sermo ad Pastorem;* d'une *Commendatio,* attribuée à Jean de Raïthou : *Quale utique descripsisti, tale alicubi et tuum exponens... Consummatori bonorum Deo gratias agamus, amen;* d'une *Contemplatio Scalae*: *Juxta numerum aetatis Christi... sermones incipiemus;* enfin des scolies de Jean de Raïthou, telles qu'on les trouve dans Migne. Rien n'indique d'où provient ce supplément.

3. J. Gribomont, *L'Exhortation au renoncement attribuée à saint Basile,* dans *Orientalia Christiana Periodica* 21, 1955, p. 375-398. L'allusion, en *P. G.* 88, 1222 D, porte sur *P. G.* 31, 640 B.

4. D'après le *General Catalogue of Printed Books in the British Museum,* cette édition reproduirait la version d'Ambroise Traversari ; ce serait à contrôler.

Même disposition dans la troisième et la quatrième édition de Margarin de la Bigne, Paris 1610, t. V, col. 254-368 et 945-982; Paris 1624, t. V, col. 178-292 et 729-766.

Entre-temps, une édition, *Magna Bibliotheca veterum Patrum,* avait été donnée à Cologne en 1618. On en avait complètement remanié la disposition, pour présenter désormais les Pères dans un ordre chronologique. Dans la *Sexti saeculi sive tomi pars altera,* nos textes sont pour la première fois réunis, aux col. 241-310. Rien, ici non plus, n'indique la source du supplément.

Dès 1606, le savant jésuite M. Rader avait remarqué l'absence du *Liber ad Pastorem* dans la traduction d'Ambroise Traversari; ayant écrit une nouvelle version de ce fragment d'après des manuscrits grecs, il le publia à Augsbourg (réédition à Munich, 1614). Mis en goût, il publia le texte intégral, avec sa propre version latine, à Paris en 1633 — sans la *Commendatio,* la *Contemplatio,* ni les scolies de Jean de Raïthou, dont il n'avait pas retrouvé de texte grec. La version latine de Rader s'introduisit dans la *Maxima Bibliotheca.*

En ce qui concerne les scolies, le problème se limite donc à identifier la source utilisée en 1589. A ma connaissance, il n'existe malheureusement ni documentation, ni étude sérieuse au sujet de Margarin de la Bigne et des matériaux dont il fit usage. Il faut donc procéder à l'examen des manuscrits latins.

Jean Climaque était venu trop tard, au VIe ou VIIe siècle, pour passer en latin par la grande porte, celle des traducteurs de la génération de Rufin, qui formèrent le fond de la littérature ascétique occidentale. Il dut attendre jusque vers 1300. Il tomba alors dans les mains d'un franciscain, Ange Clareno [5] (Angelo da Cingoli), qui possédait bien le grec, l'ayant appris grâce à un miracle, mais qui le rendait dans un latin barbare et obscur. En dépit de ses défauts, cette version se répandit rapidement, comme nous le verrons. Dès la naissance de l'humanisme, vers 1420, elle fut revue sur le grec et profondément corrigée par Ambroise Traversari [6] (Ambroise Camaldule). L'édition de Denys Roce, en 1498, ne put se résoudre à imprimer telle quelle la traduction de Clareno, la seule qui fût disponible; autant que j'aie pu voir, ses remaniements, qui vont jusqu'à transformer l'ordre du texte, sont purement arbitraires et ne reposent sur aucun manuscrit grec.

Dans ces conditions, la langue des scolies permet d'identifier sans hésitation leur traducteur: c'est Clareno. Il suffit d'avoir rencontré d'autres traductions de sa plume pour reconnaître son style. En fait, dans tous les

5. Voir L. OLIGER, *Ange Clareno,* dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique,* 3, Paris 1924, col. 17-19.

6. Voir P. RICHARD, *Ambroise Traversari, ibid.* 2, Paris 1914, col. 1127-1129.

manuscrits de sa *Scala* on peut lire, en tête, la *Precontemplatio* (tel est le titre exact, au lieu de *Contemplatio*), le *Sermo ad Pastorem,* la *Commendatio* et les scolies, dans la version imprimée en 1589 par Margarin de la Bigne. Un seul de ces manuscrits, à ma connaissance, était à Paris, à la bibliothèque de Saint-Victor, durant le XVIe siècle, l'actuel *Parisinus* lat. 14863 ; ce manuscrit est seul aussi à grouper les scolies en un tout cohérent, et l'on a tout lieu de croire que c'est lui qui servit à l'éditeur [7]. Les autres manuscrits divisent les scolies (anonymes) dans les marges de la *Scala,* en face des endroits auxquels elles se rapportent. Par exemple, dans l'*Urbinas* lat. 521, la scolie à laquelle nous faisions allusion plus haut, et qui cite l'Exhortation du Pseudo-Basile, se trouve au f.20r, dans la marge supérieure. Quand on a vu des manuscrits grecs, on conclut, sans doute posible, que l'*Urbinas* représente la disposition originale. L'attribution de ce commentaire à Jean de Raïthou n'est rien d'autre qu'une erreur tardive ; il ne s'agit en fait que de gloses grecques anonymes, collection assez rare que je n'ai retrouvée dans aucun des témoins grecs qu'il m'a été donné de feuilleter. Rien n'autorise à doter ces scolies d'une grande antiquité.

* * *

L'histoire de la version d'Ange de Clareno mérite du reste d'être contée pour elle-même. Plusieurs spécialistes, surtout L. Oliger [8], en ont déjà énuméré quelque 13 manuscrits, mais il est facile de grossir sensiblement ce chiffre, et de suivre la diffusion de ce texte oriental à travers le bas moyen âge. En effet, la vie de Climaque par le moine Daniel étant jointe au Corpus, les manuscrits de Clareno sont normalement signalés par les catalogues hagiographiques des Bollandistes. De son côté dom Jean Leclerq, fureteur infatigable, m'a amicalement dépisté plusieurs copies.

Ange Clareno était l'un des plus marquants parmi ces Franciscains Spirituels de la Marche d'Ancône [9], qui pour l'amour de la pauvreté avaient subi l'excommunication, des années de réclusion, puis avaient trouvé quelques années de paix à missionner en Arménie, jusqu'à ce que le gardien du couvent de Saint-Jean d'Acre juge devoir y interrompre leur activité. En 1294, Célestin V les autorisa à se regrouper, à l'abri des supérieurs de la Communauté, nous le nom de "pauvres ermites". Après l'abdication

7. Voir plus bas, p. 352.
8. L. Oliger, édition de l'*Expositio Regulae Fratrum Minorum* par Clareno, Quaracchi 1912. Pour situer Clareno dans le cadre des traducteurs du grec au moyen âge, voir B. Altaner, *Die Kenntnis des Griechischen in den Missionsorden während den 13. und den 14. Jahrhunderten,* dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 53, 1934, p. 436-493. Voir aussi L. von Auw, *Angelo Clareno et les Spirituels franciscains,* Lausanne 1948, avec une bonne biblographie et une étude de la correspondance.
9. Voir L. Oliger, *Spirituels,* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique,* 14, Paris 1941, 2527-2532.

du Pontife, ils durent se réfugier en Grèce, d'abord dans la principauté latine du comte de Sola, puis, après la Bulle *Saepe sacram Ecclesiam,* chez les schismatiques (1299-1304). Ils étaient prêts à partir évangéliser les Tartares, si le vicaire général de l'Ordre ne s'y était opposé.

Pour ces fils zélés de saint François, la littérature monastique grecque fut une révélation. Sans le savoir, le Poverello avait retrouvé, dans sa poursuite de l'idéal évangélique, les thèmes centraux de l'ascétisme naissant, et les Spirituels espéraient se réclamer de cet héritage des saints Pères. Aussi frère Ange se hâta-t-il de traduire l'épître 125 de Jean Chrysostome (*de exilio*!), les oeuvres ascétiques de Basile, de Macaire, et la *Scala Paradisi.*

Un seul manuscrit, à ma connaissance, réunit l'ensemble de ces traductions. Nous commencerons par décrire cet *Urbinas* 521, d'origine franciscaine (à en juger par les miniatures) et du début du XVe siècle [10]. Les premières pages, version de la *Vita Basilii* du Pseudo-Amphiloque et éloge de saint Paul, sont d'une main postérieure et n'appartiennent pas au corps du manuscrit (ce que ne signale pas le catalogue imprimé) ; je n'ai pas examiné si elles peuvent se rattacher, elles aussi, à l'oeuvre de Clareno. Le corps du manuscrit se compose de traductions des Pères grecs : Chrysostome, ép. 125 ; Climaque, *Scala Paradisi;* Macaire, Opuscules ascétiques et Grande Lettre [11] ; Athanase, ép. à Marcellin, suivie d'un extrait de Grégoire de Nysse [12] ; Basile, Oeuvres ascétiques [13]. Clareno n'est nommé nulle part, mais le texte de Basile et de Climaque correspond à celui que frère Ange cite lui-même dans son Exposition de la Règle de saint François et dans son Apologie ; on sait par ailleurs qu'il a traduit Macaire et Chrysostome, et les traductions que présente le manuscrit sont bien du même type que celles de Basile et de Climaque. Quant à Athanase-Grégoire

10. Le catalogue de C. Stornajolo donne de bons incipit. — Pour les manuscrits suivants, je ne crois pas nécessaire d'indiquer la référence aux catalogues quand ceux-ci sont d'accès facile.

11. Cette Grande Lettre a été éditée en grec tout récemment par W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius,* Leiden 1954, p. 233-301. Des quatre manuscrits connus de cette édition, trois représentent des recensions abrégées, le quatrième est mutilé, de sorte que souvent on ne peut s'appuyer que sur un seul témoin, tardif et corrompu. La version de Clareno permettra souvent d'amender le texte. Ainsi, p. 324, l. 1-2 de l'édition, le latin donne : "recedentes a carnalibus concupiscentiis et seductione seculi hujus, secundum hoc ipsum monastice degentes et in idipsum secundum apostolicam figuram convenientes, etc." ; p. 235, 4 : "illuminatio propositae pietatis et ad credendum, etc.". On ne semble pas connaître actuellement de manuscrit grec qui joigne la Grande Lettre aux Opuscules (compilés tardivement par Symeon Métaphraste à l'aide d'Homélies authentiques).

12. La pièce a été éditée par J. M. Thomasi ; dans ses *Opera omnia,* éd. A. F. Vezzosi, II, Rome 1747, p. VIII-XXVIII, le texte en a été malheureusement corrigé sur l'original grec.

13. J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile,* Louvain 1953, p. 94.

de Nysse, il est possible que se soit aussi l'oeuvre de Clareno, mais je n'ai pas eu le loisir d'étudier la question; la traduction ne semble pas, en tout cas, appartenir à l'antiquité chrétienne.

Subiaco possède aussi un manuscrit du XIVe siècle, le numéro 112, qui groupe plusieurs traductions de Clareno. Les premiers folios portent la paraphrase de Denys l'Aréopagite par Thomas Gallus [14], puis (f. 54) un ouvrage non identifié "*In meditatione mea exardescet ignis*". Ensuite, sans nom de traducteur, les opuscules de Macaire [15] (f. 57), la *Scala Paradisi* (f. 79) et les *Collationes* d'Isaac de Ninive, en 50 chapitres (f. 136)). Le manuscrit s'achève (f. 166) comme il a commencé, par du Pseudo-Denys, *epistola ad Timotheum de morte apostolorum Petri et Pauli* (BHL 6671). La traduction d'Isaac de Ninive est l'oeuvre du bas moyen âge, car Isaac est comme Climaque, un auteur VIIe siècle, de langue syriaque mais traduit aussitôt en grec. Les manuscrits latins ne manquent pas, nous en rencontrerons encore d'autres à Assise où Isaac voisine avec Climaque, et nous n'avons pas fait le moindre effort pour en découvrir; le texte fut édité à Venise dès 1506, il est réimprimé dans Migne [16] (sans le grec). Il serait intéressant de voir s'il se rattache lui aussi à Clareno. On ne s'étonne pas de rencontrer de bons textes de Clareno à Subiaco; après son retour d'exil, frère Ange y trouva refuge, pendant de longues années. Nous aurons à citer encore les manuscrits 213 et 227 de la même bibliothèque.

Avant d'en venir aux manuscrits de Climaque, groupons encore quelques notices sur des manuscrits des traductions de Basile et de Macaire. J'ai déjà étudié dans le passé la traduction des Ascétiques de Basile [17]. J'ai reconnu le manuscrit grec utilisé par Clareno, l'*Atheniensis* 223, alors au monastère des Météores (Thessalie). Ce manuscrit a perdu quelques folios, avec la fin de l'épître 2 et le début du Prologue aux Constitutions ascétiques, de sorte qu'actuellement la première moitié de l'épître 2 semble s'achever par la fin des Constitutions; la version de Clareno reproduit ce texte mutilé, ce qui trahit indubitablement la source. C'est sans douts dans la direction des Météores qu'il faudra chercher le modèle des autres traductions de Clareno, sans oublier pourtant que ce dernier mourut seulement en 1337, en Calabre, et qu'il revit sa traduction de Basile d'après un texte du type des *Vaticani* gr. 2024 ou 2050 (qui proviennent respectivement de Carbone et de Rossano). Il reste donc possible qu'il n'ait décou-

14. Voir G. Thery, *Thomas Gallus, Aperçu Biographique,* dans les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 12, 1939, p. 141-208.

15. Je ne sais si la Grande Lettre suit ici les Opuscules.

16. *P. G.* 86, 811-886. Les éditions grecques sont introuvables, Leipzig 1770, Athènes 1895. La version latine n'est pas mentionnée dans A. Siegmund, *Die Ueberlieferung der Griechischen Christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert,* München-Pasing 1939; j'en conclus qu'elle est relativement récente. Nous en reparlerons à propos des manuscrits d'Assise.

17. Voir plus haut n. 13.

vert Climaque et Macaire (Athanase, Isaac, et Maxime que nous rencontrerons plus bas?) qu'en Italie du Sud.

A Subiaco, le manuscrit 227, qui porte la version de Basile, pourrait être un autographe; l'écriture, en tout cas, n'est pas celle d'un professionnel, et diffère de celle des manuscrits 112 et 213. Un autre manuscrit bénédictin de la même recension de Basile, ayant appartenu à l'abbaye de Florence, se trouve actuellement à la Bibliothèque Nationale Centrale de cette ville, D 7-2745. Le *Vaticanus* lat. 304 et l'*Urbinas* lat. 59 donnent le même texte. Dom Jean Leclercq m'en a signalé un autre témoin à Madrid, Université, 97 (XIVe s.). A ma connaissance, ces manuscrits ne contiennent pas d'autres oeuvres de Clareno.

Je n'ai pas fait de recherches spéciales sur la version de Macaire. Outre l'*Urbinas* 521 et le *Sublacensis* 112 déjà nommés, je ne puis signaler que le manuscrit F. 52 de la Vallicelliane de Rome, recueil composite du XIV-XVe siècle. Les ff. 1-15 sont consacrés à l'Athanase-Grégoire de Nysse que nous avons rencontré dans l'*Urbinas* 521; trois folios blancs achèvent ce cahier. Les ff. 19-69 portent les Opuscules de Macaire, comme dans l'*Urbinas,* mais sans la Grande Lettre; de nouveau trois folios blancs achevaient le cahier, les deux derniers sont aujourd'hui arrachés. La suite, due à d'autres mains, porte des textes ascétiques franciscains. Cette disposition du manuscrit suggère une distinction entre Athanase et Macaire, le premier pourrait n'avoir rien à faire avec Clareno.

Les manuscrits de Climaque sont très nombreux. Nous parlerons d'abord de ceux d'origine italienne, puis de la diffusión de l'oeuvre en France, en Bavière, en Rhénanie et dans les Pays-Bas.

A Subiaco, outre le numéro 112, il y a le 213, que ne contient que la *Scala* avec ses compléments habituels (XIVe s.). Au Mont-Cassin, le ms.497, écrit au début du XVe siècle par Jean, moine du Cassin, ne contient que Climaque, sans même la *Precontemplatio,* le *Sermo ad Pastorem* et la *Commendatio.* Au Vatican, le Chigi B V 87, fort semblable au précédent et vraisemblablement bénédictin comme lui, est complet, suppléments inclus; ce qui suit, ff. 86 et suivants, est d'une autre main. Ces manuscrits bénédictins pourraient dériver de Subiaco.

D'autres manuscrits sont, comme il est normal, d'origine franciscaine. Le *Vaticanus* lat. 7696, ff. 1-92, contient la *Scala* bien complète, puis, après quelques feuillets blancs, ff. 95-115, le *Tractatus de paupere rerum usu* [18] de P. J. Olivi, qui suggère une bibliothèque de Spirituels. Dom Jean Leclercq, qui m'a signalé ce manuscrit, a aussi remarqué à Pistoia le *Forteguerrianus* 304, XIVe siècle (non folioté): *Iste liber est ad usum fr. minorum loci Cieccarini* (?). Les Bollandistes signalent à Naples un manus-

18. Analysé par F. Ehrle, dans *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 3, 1887, p. 514.

crit dont j'ignore l'origine et le contenu exact [19], B. N. XIII G 26, XIVe siècle; ce pourrait être le *Climacus et de patientia* qui a appartenu à saint Jacques della Marca (1394-1476) et qu'il avait donné au couvent de Monteprandone [20]. A Venise, le *Marcianus* lat. 1564 (fondo antico 81) [21], du XIVe siècle, ne contient que Climaque, complet. La Bibliothèque Ambrosienne contient un manuscrit mutilé de la *Scala* [22]; d'après la description, il relève sans doute de Clareno. Je ne puis affirmer, naturellement, si ces derniers manuscrits proviennent de milieux franciscains.

L'inventaire de 1381 du Convento di S. Francesco d'Assise [23] notait, *in quinto solario versus orientem: Ysaac de Syria, de vita contemplativa; et Johannes abbas dictus Climacus.* Le livre n'est plus à Assise; s'il n'est pas détruit, le compagnonnage d'Isaac permettra sans doute de l'identifier. Nous avons déjà rencontré cet Isaac à Subiaco; le catalogue d'Assise en comptait quatre exemplaires, dont l'un est l'actuel Assise 191, où figure aussi l'*epistola Dyonisii* (elle ausi attestée dans le *Sublacensis* 112) et *eloquia fratris Egydii layci;* un autre manuscrit d'Isaac était en langue vulgaire. Je relève en passant ces faits, qui ont une certaine portée pour l'identification du traducteur latin des *Collationes*.

Il semble qu'on puisse joindre aux manuscrits italiens le *Parisiensis* B. N. 14863, du XIVe siècle. En 1444 (?) [24], il fut acheté par les chanoines de Saint-Victor à un certain Pierre de Vérone. Les scolies y sont groupées, aux ff. 94-110, à la suite de la *Scala*. Les fragments qui suivent, ff. 111 et suivants, sont d'une autre époque. Ce texte qui semble avoir servi à l'édition de Margarin de la Bigne pourrait déjà avoir été utilisé par Denys Roce pour l'édition princeps de 1498, car à notre connaissance il est le seul qui fût présent à Paris, avant que le manuscrit 2203 de la Bibliothèque Nationale entrât en 1680 dans la Bibliothèque de Colbert. Nous en reparlerons plus bas. Il est curieux de voir combien un manuscrit arrivant en temps voulu attire l'attention, quand tant d'autres restent ignorés.

19. Les Bollandistes ne signalent que la Vie par le moine Daniel, dans la version de Clareno. Cette Vie va avec l'ensemble de la *Scala*, mais je ne sais si d'autres pièces ascétiques accompagnent celle-ci.

20. Voir G. Pagnani, *Codicografia francescana*, dans *Archivum Franciscanum Historicum* 45, 1952, p. 187, n.° 32.

21. Dans la *Bibliotheca manuscripta S. Marci Venetiarum* de J. Valentinelli, Venise 1868, la cote est *Ascet.* 13.

22. Manuscrit signalé, sans cote précise, par A. Ceruti (cf. plus bas, note 25), p. XXII.

23. L. Alessandri, *Inventario dell'antica biblioteca del S. Convento di S. Francesco in Assisi*, Assisi 1906, p. 84, n.° CCXVI.

24. D'après le *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum... in Bibliotheca Nationali Parisiensi*, III, Bruxelles 1893, p. 282, une note indique au f. 117 v: "Ego Petrus de Verona confiteor vendidisse praesentem librum... per manum fratris Johannis La Masse, prioris dicti conventus, hac die XXVII Junii... anno Domini millesimo IIII°". Il y a erreur de chiffre, un manuscrit du XIVe siècle n'a pas été vendu en 1004. Jean La Masse fut abbé de Saint-Victor de 1448 à 1458; il devait être prieur peu de temps avant.

Sur le latin de Clareno fut faite, dès le XIVe siècle, une version italienne, que le *Riccardianus* 1351, de Florence, attribue à Gentile da Foligno. Aux nombreux manuscrits énumérés en 1875 par l'éditeur, A. Ceruti [25], D. L. Douie [26] ajoute quatre manuscrits d'Oxford, Canonici ital. 155, 249, 271 et 295; dom Jean Leclercq me signale en outre l'*Ottobonianus* lat. 504 et le *Vaticanus* lat. 10154. Il peut paraître paradoxal que cette version ait été imprimée longtemps avant le grec et le latin, à Venise, dès 1474; on en connaît deux rééditions incunables, Venise 1478 et 1492, sans compter Venise 1517.

On peut encore considérer comme un rebondissement de l'influence de Clareno la nouvelle traduction faite par Ambroise Traversari vers 1420, car celle-ci avait pour but de remédier aux déficiences du latin de l'ancienne version. J'en connais plusieurs manuscrits: *Vaticani* lat. 522 (A. D. 1436) et 523, *Urbinas* lat. 47, *Bononienses* Univ. 798 (des Chanoines Réguliers de S. Salvatore de Bologne) [27] et 885 (des dominicains de Bologne, lesquels possédaient encore un autre exemplaire de Climaque, je ne sais dans quelle version [28]), *Neapolitanus* B. N. VII G 13, tous du XVe siècle. L'Abbaye Sainte-Marie de Florence, O.S.B., possédait une copie de Climaque [29], dont on ne sait si elle contenait la version de Clareno ou celle du Florentin. On se rappelle que le texte d'Ambroise connut plusieurs éditions, dont les premières à Milan et à Venise.

Ces énumérations donnent une idée du succès de la *Scala* en Italie. Par quelles voies maintenant la traduction de Clareno a-t-elle passé les Alpes? Il est difficile de le dire. En tout cas, ce ne semble pas avoir été en des mains franciscaines, car nous la retrouvons chez des Chartreux, des Bénédictins, des Célestins, des Chanoines réguliers, mais jamais chez des frères mineurs. Plusieurs exemplaires ont pu faire le voyage.

Une collection caractéristique, arrivée sans doute telle quelle, d'Italie, se compose de l'épître 125 de Chrysostome, déjà mentionnée à propos de l'*Urbinas* 521, de la *Scala Paradisi* avec ses suppléments, et d'*Auctoritates. S. Maximi excerptae de expositione Gregorii* (*Nazianzeni*), qui correspondent sans doute aux *Ambigua* de saint Maxime [30] (traduction de Clareno?). Cette collection figure déjà avant 1391 dans un manuscrit de la Chartreuse de Notre-Dame du Mont-Dieu (diocèse de Reims), et dans un manuscrit

25. A. Ceruti, *La Scala del Paradiso di S. Giovanni Climaco*, Bologna 1874.
26. D. L. Douie, *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*, Manchester 1932, p. 70.
27. Voir M. H. Laurent, *Fabio Vigili et les bibliothèques de Bologne au début du XVIe siècle* (Studi e Testi, 105), Vatican 1943, p. 319.
28. *Ibid.*, p. 80 et 100.
29. Voir R. Blum, *La Biblioteca della Badia Fiorentina* (Studi e Testi, 155), Vatican 1951, p. 129.
30. On connaît une version partielle des *Ambigua* par Scot Erigène (Paris, Arsenal 237 et Mazarine 561). Il semble qu'il s'agit ici d'autre chose.

qui faisait partie, au début du XVe siècle, de la bibliothèque du Pape d'Avignon Benoît XIII (ensuite au Collège de Foix, puis dans la bibliothèque de Colbert, aujourd'hui à Paris, B. N. lat. 2203). Elle se retrouve au XVe siècle en Allemagne dans deux manuscrits bénédictins du diocèse de Freising, les *Monacenses* lat. 5882 et 18422, d'Ebersberg [31] et de Tegernsee; enfin dans le manuscrit 12 de la bibliothèque municipale de Trèves, copié dans la région en 1512 pour Eberhardts Clausen, O.S.A.

Dans les autres témoins, la *Scala Paradisi* est isolée des autres traductions d'Ange Clareno, et il est rare que le contexte aide à regrouper les manuscrits en familles. Sans accorder une confiance aveugle aux indications chronologiques des rédacteurs de catalogues, le plus sûr est de s'inspirer de leurs indications pour présenter les manuscrits.

Il faut pourtant rapprocher étroitement deux manuscrits du XIVe siècle, Bruges 137, provenant de l'Abbaye des Dunes (Cisterciens), et Oxford Bodl. Canonici lat. 333. Dans les deux cas, la *Scala* est suivie d'un Pseudo-Basile qui n'est autre que Pierre Damien, et de l'*Intinerarium mentis* de saint Bonaventure. Le manuscrit de Bruges fait suivre le tout d'un traité de Joachim de Flore, "Joachimi de Monte Cassino", qui suggère une origine italienne pour l'ensemble. Le manuscrit d'Oxford a une note de possession, en partie rasée: *fratrum de S. Sebastiano in...* Il est curieux que, parmi les monastères dédiés à saint Sébastien, il y ait Ebersberg en Bavière, où nous venons de rencontrer Climaque; et Wesel, O.S.A., près de Dusseldorf, oû nous retrouvons un autre manuscrit, l'actuel *Berolinensis* 335, XVe siècle [32] (Climaque seul). Est-ce pure coïncidence?

Est encore attribué au XIVe siècle le manuscrit 2282 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles, d'origine inconnue.

Au XVe siècle, je commence par citer les manuscrits chartreux: Grenoble, 180, provenant de la Grande Chartreuse, et Metz, 487, provenant de Rettel. Vers 1452-1454, Denys le Chartreux fit un commentaire de notre traduction de la *Scala,* peut-être d'après un des manuscrits liégeois que nous allons citer. Ce Commentaire est transmis entre autres par l'Escorial R III 12 et (jusqu'au ch. XIII) l'Arsenal 482. Edité à Cologne en 1540, il a été réimprimé à Montreuil-Tournai en 1905, au t. XXVIII des *Opera omnia* de Denys. C'est sans doute dans cette édition que le lecteur trouvera le plus aisément la version de Clareno.

Les Spirituels avaient été en rapports amicaux avec les Célestins. Le manuscrit 486 de la Bibliothèque municipale de Metz, provenant des Célestins de la ville, contient la *Scala Paradisi;* elle fait suite à saint Basile, *De institutione monachorum: Si quis supra vires...* qui doit représenter l'ancienne version de Rufin, Interrogation 88 [33] (manuscrit acéphale?). Si

31. Ce manuscrit a été entre les mains de M. Rader, cf. *P. G.* 88, 615.

32. Le manuscrit provient des Chanoines Réguliers de Saint-Martin de Wesel; je ne sais si c'est la même maison que Saint-Sébastien.

33. Voir *P. L.* 103, 523 D.

par hasard le saint Basile était dans la versión d'Ange Clareno, un contact direct avec l'Italie serait certain. Ce serait un peu étonnant, au XVe siécle seulement. A ce manuscrit il faut joindre Arsenal 485, extraits de la *Scala,* compilés par un Célestin, le P. Pierre Poquet (mort en 1480).

Paris, Mazarine 658, écrit en 1411, provient de Sept-Fontaines, dans la forêt de Soignes (Brabant). Il y a sans doute un rapport entre ce manuscrit et Bruxelles B. R. 9320-24, lequel unit Jean Climaque et Ruysbroeck, et fut transcrit en 1432 à Saint-Laurent de Liége, O.S.B. Ce manuscrit de Saint-Laurent aura été le modèle de Liége, Université 1, écrit en 1456 par Jean de Saint-Martin, et acquis par les Croisiers de Liége; et celui-ci sera lié à Liége, Université 99, qui provient des Croisiers de Huy (quoique ce dernier soit attribué au XIVe siècle par le catalogue). Au même groupe se rattache encore, sans doute, Bruxelles B. R. 8261-70, XVe siècle, qui a appartenu aux Hiéronymites de Maestricht.

Un indice ferait croire qu'Ange de Clareno a eu l'occasion de revoir sa traduction sur des manuscrits grecs, et qu'il a fait deux éditions de sa *Scala,* comme de ses Ascétiques de saint Basile. La traduction grecque de Climaque, très touffue, n'est pas encore classée. On sait déjà pourtant que la plupart des manuscrits numérotent les chapitres 17 à 23 comme l'édition de Rader [34], tandis qu'une recension attribuée à un certain moine Grégoire [35] unit 16 et 17, prend un retard d'un numéro jusqu'à 23, et subdivise alors ce chapitre, gardant le total traditionnel de 30 degrés. L'ensemble des manuscrits de Clareno semble suivre cette dernière disposition: ainsi *Urbinas* 521, Chigi B V 87, *Marcianus* lat. 1564, *Monacensis* lat. 5882, *Bruxellensis* 2282. Mais le *Cassinensis* 497 suit l'ordre de nos éditions grecques; Denys le Chartreux compte 16 à 22 comme nos éditions, divise néanmoins 23 comme la recension du moine Grégoire, continue ainsi, et omet totalement, titre et texte, le vrai chapitre 30; le *Vaticanus* 7696 laisse en blanc les numéros des chapitres à partir du treizième. Un examen plus attentif ponrrait déterminer s'il existe vraiment deux textes bien distincts.

Un dépouillement systématique des catalogues de manuscrits permettrait certainement d'enrichir ce dossier, et de suivre de plus près la diffusion du texte. Si l'on tient compte de la tradition indirecte (version italienne, révision d'Ambroise Traversari, commentaire de Denys le Chartreux, édition de Denys Roce), l'influence de la *Scala Paradisi* apparaît déjà fort large, d'autant plus remarquable que jusqu'alors le nom de Cli-

34. *Vaticani* grecs 390, 394, 395, 734, 735, 1600, 1635...

35. *Vaticanus* grec 391, voir aussi les *Vatic.* gr. 392, 393, 410, 451, 509. Dans ses descriptions, Mgr R. Devreesse s'est montré très attentif à cette distinction, voir ses *Codices Vaticani Graeci* II, Vatican 1937, p. 87.

maque était inconnu en Occident, qu'il manquait de l'attrait pittoresque qui fait, par exemple, le succès des Apophtegmes, et que le latin de Clareno avait quelque chose de rebutant. Le succès de la version italienne, en particulier, montre une diffusion jusque dans des milieux plus populaires, ceux que travaillait en Italie l'influence des Spirituels, où ce n'est pas l'érudition qui guidait dans le choix des livres. Les Bénédictins, puis, au Nord des Alpes, les Chartreux, les Célestins, les Chanoines réguliers, si représentatifs des aspirations de l'époque, ont ensuite prouvé qu'ils appréciaient ce renouveau de tradition orientale.

Il vaudrait la peine d'analyser de près les réactions suscitées par la *Scala*. Le document le plus explicite serait le commentaire de Denys le Chartreux. En dépit d'une approbation de principe, Denys n'est pas sans faire des réserves sur le stoïcisme de la notion d'"apathie". Son attention avait été attirée par des notes assez vives de Gerson[36], qui trouvait Climaque plus admirable qu'imitable. Il est bien vrai que la spiritualité du désert ne cherche guère à se mesurer sur la nature humaine, telle que la définit et l'observe l'école aristotélicienne; elle aspire à une norme plus haute, celle qui précisément avait séduit Clareno: la vie "angélique" et surnaturelle, éclairée du reste par une psychologie pleine d'expérience et implacablement lucide.

Les Spirituels qui traduisirent la *Scala* et assurèrent sa première diffusion semblent avoir été surtout sensible à un autre aspect, comme le prouvent les citations qu'en fait Ange Clareno lui-même dans ses oeuvres polémiques, l'*Expositio Regulae* et l'*Apologia,* ou les traits que retient Alvaro Pelayo dans son *De planctu Ecclesiae.* A ce point de vue, Climaque ne fait qu'un avec Basile et Macaire. L'ancien monachisme grec, si exigeant qu'il fût dans son austérité, son renoncement intérieur, son obéissance, encourageait une certaine liberté spirituelle, beaucoup plus que les supérieurs de la Communauté ne voulaient en accorder aux amis de Clareno; il ignorait la hiérarchie juridique qui structure les ordres religieux modernes, il accordait généreusement la communion de l'Eglise à des solitaires qui n'avaient avec leurs évêques que des contacts occasionnels. Il suffit de songer à la république monastique de l'Athos, ou mieux, de jeter un coup d'oeil à une photographie du couvent des Météores, nid d'aigle où l'on n'accède qu'en se confiant au panier hissé par un cable, pour se rendre compte que le monachisme byzantin perpétuait cette tradition de sainte indépendance, qui a dû paraître une merveille du ciel au petit groupe persécuté qui passait de la prison à l'exil. C'est toute la conception grecque

36. Voir les textes cités dans *P. G.* 88, 611-614, A. Combes, *Études gersoniennes,* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 12, 1939, p. 329 et 345, et J. Stelzenberger, *Die Mystik des Johannes Gerson,* Breslau 1928, p. 24. Ce dernier auteur a relevé dix citations chez Gerson. Il est à noter que les réserves de Gerson se trouvent dans son épître *De ornatu spiritualium nuptiarum,* qui combat la mystique de Ruysbroeck.

des rapports de la vie religieuse à la hiérarchie, dans ses liens avec la pauvreté, la prière, la charité, qui venait rajeunir la société du bas moyen âge.

On a parlé souvent de courants spirituels qui seraient remontés des Balkans aux Pays-Bas, le long de la vallée du Rhin. La *Scala Paradisi* permet d'en suivre un à la piste, et de le voir se dégager en cours de route de ce qu'il peut avoir d'animosité partisane. Un spécialiste du XIVe siècle arriverait certainement à interpréter les vestiges dispersés; à dire par exemple s'il y a plus qu'une miséricordieuse hospitalité dans l'accueil fait par Subiaco à Ange Clareno et à ses papiers; si l'école mystique de Ruysbroeck, de Gerson, de Denys le Chartreux, que vient rejoindre le courant d'Ange Clareno, a hérité quelque chose de son zèle réformiste et de ses contacts orientaux. Dans l'ensemble, la ligne tracée au nord des Alpes correspond assez bien à la ligne de résistance où devait s'arrêter la réforme protestante. Il serait ridicule de chercher là una relation de cause à effet, mais n'est-il pas licite de discerner au moins un symptôme? S'il est vrai que les divisions du XVIe siècle sont l'aboutissement de la scission de l'Orient et de l'Occident, de l'insolement d'une tradition trop purement augustinienne, d'un appauvrissement religieux mal compensé par les progrès du juridisme et de l'intellectualisme, on peut penser qu' une faculté d'accueil aux traditions chrétiennes orientales restait, au XVe siècle, un signe d'équilibre et de vitalité.

Les traductions jettent toujours une certaine lumière jusque sur l'intérêt du texte original. On se demande parfois quelle était la spiritualité du monachisme byzantin, quels étaient ses auteurs préférés. Il est évident que ce n'est pas seulement dans la poussière des bibliothèques que Clareno a retrouvé Basile, Macaire et Climaque, mais dans le contact vivant avec les caloyers des Météores. Chacun des trois Pères traduits représente une nuance bien caractérisée: Climaque peut être tenu pour l'ancêtre des hésychastes, Macaire livre un écho du messalianisme, Basile représente l'évangélisme et le renoncement total; ensemble, ils constituent une harmonie fort représentative. Il est curieux que Climaque ait obtenu par la suite le plus grand succès. Peut-être est-ce parce que Basile était déjà largement connu, grâce à la vieille version de Rufin. Ange Clareno lui-même faisait plus volontiers appel à Basile, dans ses plaidoyers pour l'authenticité franciscaine. Basile avait vécu à une époque où l'ascétisme était encore très suspect aux évêques et à la société cultivée, il avait dû imposer sa conception réformatrice, et le sens profond de son oeuvre revivait à des siècles de distance.

* * *

Les scolies attribuées à Jean de Raïthou n'ont rien à voir avec l'humble higoumène du Sinaï. Mais elles sont peut-être l'unique souvenir, dans la collection de Migne, de toute une littérature de traduction, née dans les re-

mous de l'évangélisme franciscain, et qui a eu son heure d'influence: oeuvre d'Ange Clareno, réalisée dans l'exil du monastère des Météores. Cette oeuvre a comporté du Basile, du Macaire, du Climaque, une épître de Chysostome, peut-être aussi les *Collationes* d'Isaac de Ninive et les *Ambigua* de Maxime le Confesseur. Etape peu connue du rayonnement de l'ascétisme oriental, avant l'aube de l'humanisme qui devait en ouvrir l'accès direct. Il reste certainement un beau travail à faire, à qui voudra en découvrir l'effet réformateur dans l'histoire de la spiritualité médiévale.

Roma
Abbazia di S. Girolamo

Janvier 1960.

VINCENTIUS JANERAS
Monachus Montserratensis

NOTULAE LITURGICAE IN REGULAM MAGISTRI

1. *"Responsoria extra lectiones"*

Si descriptio cursus officii *Regulae Magistri* inspiciatur, aperte patebit responsoria, de quibus ibi agitur, nullum nexum habere cum lectionibus. Recte hoc intellexit Dom Gregorius Penco[1], qui tamen, ut P. Corbiniano Gindele[2] responsoria *Regulae Magistri* nostris hodie cognitis responsoriis aequiparanti, obviaret, haec verba ipsius monastici codicis obiecit: *Tria responsoria extra lectiones*. Plane dolendum est quod haec verba e suo contextu sint excerpta, cum tam perlucidus evadat eorum sensus, si textum integrum legas. Duo idcirco fragmenta a G. Penco adlata extensiori modo transcribimus:

> Tempore hiemis [...] quia maiores noctes sunt dici debent antifanas (XII)[2 bis], currente semper psaltero, et responsoria tria, ut fiant XVI fiant XVI inpositiones secundum numerum prophetarum, *extra lectiones et uersum et rogus Dei;* ut tam iste XVI inpositiones in nocturnis quam VIII matutinorum inpositiones [...][3].
>
> Tempore vero aestatis [...] octo (= IX) dicantur antifanae, currente

1. *Sui diversi tipi di salmodia della Regola di San Benedetto*, in *Rivista liturgica*, 42 (1955) 182-183; *La liturgia di san Benedetto e la "Regula Magistri"*, *ibid.*, 43 (1956), 166-167; *S. Benedicti Regula. Introduzione, testo, apparati, traduzione commento*, Florentiae, 1958, p. LXXXI-LXXXII.
2. *Die Struktur der Nokturnen in den lateinischen Mönchsregeln vor und um St. Benedikt*, in *R. bén.*, 64 (1954) 21-22.

2 bis. Numerum psalmorum in officio nocturno textus Regulae Magistri, ut in codicibus praebetur, omnino certum non patefacit. Sub praelo iam his notulis, in lucem edidit Dom. A. de Vogüé articulum *Lacunes et erreurs dans la section liturgique de la "Regula Magistri"*, in *Rev. bénéd.*, 70 (1960), 410-413, ubi 13 psalmos in hieme, 9 in aestate proponit. Quod benigno proculdubio aspectu est accipiendum.

3. Cap. XXXIII, 59-67. Ex ed. H. Vanderhoven - F. Masai - P. B. Corbett, *Aux sources du monachisme bénédictin*, I. *La Règle du Maître* (Les publications de Scriptorium 3) Bruxellis 1953.

ut supra diximus semper psalterio, et tria responsoria, ***extra lectiones et uersum et rogus Dei,*** ut tam iste XII inpositiones nocturne quam simul coniunctae VIII matutinorum inpositiones [...] [4].

Alii praeterea loci inveniuntur longe apertiores:

Psalmi lucernariae in hieme dici debent VI currente semper psalterio, responsorium unum, uersum, lectionem apostoli et euangelia quae semper abbas dicat, post hoc et rogus Dei, ut tam iste cum responsorio et euangelia VIIII (= VIII) inpositiones psallentium, ***sine uersum et lectiones,*** quam ille quaternae horarum ipsius diei inpositiones, id est per ipsas horas, hoc est primam tertiam sextam nonam, ternarum antifanarum et responsoriis singulis quae omnes ueniunt XVI, ***absque uersos et lectiones,*** explendo [...] Similiter et tempore aestatis octo debent fieri in lucernaria cum responsorio et euangelia inpositiones, ***extra uersum et lectiones,*** ut istae octo et XVI diei inpositiones [...] [5].

Matutini psalmi cum antifanis semper psallantur, id est quattuor dici debent sine alleluia, post hos IIII duo cum alleluia, responsorium, versum, lectiones et evangelia, quae abbas dicat sine alleluia, in dominica vero cum alleluia usque in Epiphania, ut fiant, ***extra versum et lectiones,*** VIII inpositiones cum evangelia [...] [6].

Prae oculis habendum est istis in locis Magistrum de numero ***impositionum*** agere. Non autem omnia officii elementa pro impositionibus computantur, sed tantum —uno verbo comprehendam— psalmi, sive antiphonali, sive responsoriali modo dicantur. Singulae canonicae horae determinatum numerum impositionum habent, praeter alia elementa, quae non computantur: lectiones, videlicet, versum et "rogum Dei". Ideoque locutio ***extra lectiones*** nullo pacto locum ubi cani debeant responsoria designat [7]. Hoc quidem satis superque ipse legislator patefacit in singulis divini officii horis describendis. Neque igitud opponenda sunt verba RM: ***responsoria extra lectiones*** illis quae in Regula Benedicti [8] inveniuntur: ***inter quas*** (i. e. lectiones) ***et tria responsaria cantentur.***

2. *De psalmorum "Conternatione"*

Passim affirmatum invenimus tres psalmos in Regula Magistri sub una antiphona coadunari [9]. Quod — ut aiunt — corroboratur capite XXXIII,

4. Ibid., 1. 72-77.
5. Cap. XXXVI, 1-19.
6. Cap. XXXIX, 1-7.
7. Neque, e.g., ex his verbis: *Matutini extra quinquagesimo psalmo et laudes de canticis fiant* (Cap. XXXIX, 8-9) concludet quis officium matutinum minime complecti psalmum L et laudes.
8. Cap. 9, 5.
9. C. Gindele, *Die Struktur...*, p. 21-22; *Die römische und monastiche Ueberlieferung im Ordo Officii St. Benedikts*, in *Studia Anselmiana*, 42 (Romae, 1957), 180-186; G. Penco, *Sui diversi tipi...*, p. 183, n. 20; *La liturgia...*, p. 108-109; *S. Benedicti Regula...*, p. LXXI-LXXII.

ubi legislator de "conternatione" agit. Ideoque officium nocturnum, v.g., non 12 vel 9, sed 36 vel 27 psalmos complectitur. Tamen ipse Regulae textus, si diligenter aspicias, ab hac sententia procul abest. En verba Magistri:

Cap. 33, 87-112

A) Sed hoc semper [...] cum psallitur caueatur *ne psalmi* aliquando *conuinentur,* quod non licet, sed *singulos debere definiri cum gloria, ut nec orationes inter ipsos agendae perdantur,* nec glorias eorum laudi Dei uideamur subducere, cum conpendiosa neglegentia cogitur in se psalmos inserere, quia omni psalmo cui initium propheta inposuit constituit et finem.

B) Quod si aliqua necessitas omnes psallentes perurgueat, *non conuinent, sed conternent, tamen cum gloriis suis subsequantur,* ut et citius conpleant et psalmorum numerus non minoretur. Ergo ideo *aut singulos aut ternos diximus debere dici,* quia sicut unitas in trinitate et trinitas in unitate agnoscitur, ita *aut singulos aut pro necessitate ternos* credamus, *tamen cum gloriis suis,* dici debere, nam *conbinari* ex toto non licet [...]

Cap. 55, 13-19

B,1) Aut si urguet fratrem quaeuis opera facienda, *psalmos* sibi, *tamen cum gloriis suis, conternent* [*quia gloriae illae quae inter eos dicuntur pro orationibus constant*] [10]. Nam ipsae gloriae flexo semper capite a psallente dicantur [psalmos vero directaneos dicens, propter ut supra diximus urguente laboris opera].

C) Nam si aliqua grauior necessitas quauis hora psallentes perurgueat, *dicendorum omnium psalmorum singula capita cum una gloria conpleant,* et sic exeant oratorio, ut quamuis necessitate tamen opus Dei non uideatur praetermitti.

Cap. 56, 27-34

C,1) [...] et flexis sic genuis, *trium psalmorum capita* dicentes, mox *una gloria explicent,* deinde dicentes uersum et post uersum modicam orationem facientes conplentes exsurgant [...] Ideo enim plus a *singula capita trium psalmorum cum una gloria* a fratribus non diximus dici [...]

Ex his Magistri verbis clare apparet conternationem omnino regulan non esse, sed exceptionem. Ordinario, nullis petentibus causis, "singuli psalmi definiuntur cum gloria". Non utique "combinandi sunt", sed neque

10. Quae his uncinis [...] inclunduntur desunt in cod. E.

"conternandi" [A]. Si vero "aliqua necessitas perurgeat" sive in choro psallentes [B], sive fratres longe ab oratorio laborantes [B], sive fratres longe ab oratorio laborantes [B_1], psalmorum conternatio (minime combinatio) conceditur. Paucis hoc simul et manifeste ipse Magister adhuc exprimit, ubi dicit: "aut singulos, aut pro necessitate ternos" [B].

Quod si necessitas gravissima id postulet, benigna Legislatoris concessione, "dicendorum omnium psalmorum singula capita", seu primi versiculi, recitentur, adiecta in fine doxologia. Hoc et fratribus in choro psallentibus [C], et eis qui cum laicis iter aggrediuntur [C_1].

Si — ut nonnuli opinantur — apud RM singulae antiphonae tres psalmos sibi adsciscunt, quod est "psalmos conternare", et si haec conternatio, uti monstravimus, nonnisi exceptio est pro certis gravioribus casibus, ubi Magistri benignitas elucet, qui, aliqua perurgente necessitate, fratribus, divini officii breviandi causa, psalmorum numerum triplicatum concedit! Quo ergo modo officium conternatione brevius persolvi potest?

Singuli psalmi, uti apparet, concluduntur brevi doxologia ("Gloria Patri"), quam oratio psalmodica — et haec probabiliter post privatam orationem sub silentio — sequitur. Ex ipsis Magistri verbis, combinatio in eo consistit, quod psalmi ita coniuncti recitantur, nulla interiecta doxologia, oratione. aliave formula liturgica [11], ut e duobus unus psalmus fieri videatur. Legislator combinationem reiciens, conternationem autem, symbolicis rationibus ductus, concedens (urgente tamen necessitate!), ab orationibus tantum, quae post singulos psalmos dicuntur, absolvit. Nota ter iterata verba: *Tamen cum gloriis suis* [B, B_1], et quod sequitur: "quia gloriae illae quae inter eos dicuntur pro orationibus constant [B_1], licet haec verba non inveniantur in cod. E (Paris. lat. 12634). In extremae necessitatis casibus singulorum psalmorum caput, seu primus versiculus, recitari potest, qui omnes unum psalmum constituunt, post quem unica canitur doxologia [C, C_1] [12].

Quod conternatio antiphonam directe non respiciat, caput LV Regulae Magistri, iuxta recensionem codicis P (Paris. lat. 12205), probat, ubi conternatio conceditur, quamvis psalmi "directanei", id est, sine antiphona, dicantur [B_1].

Quid vero de antiphonis fit? In combinatione, qua et orationes et doxologiae omittuntur, antiphonae singulae duos verisimiliter psalmos complectebantur. In conternatione a Magistro concessa, forsan simili modo una tantum antiphona tres comitatur psalmos, sed tunc antiphonarum numerus

11. Lege rationes quibus contra hunc usum Magister insurgit [A, B].

12. Romae, testante Ordine Romano XII, 22 (s. VIII-IX, sed certe usum vetustiorem repraesentante) nota erat "combinatio" vel "conternatio" horarum: "De eo quod licitum est, si necesse fuerit aut tardior hora est, tertia vel sexta seu et nona simul cantare et tantum semel "Deus in adiutorium meum" dicere; similiter et responsorium vel versum tantum unum post finitam horam cantare" (M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, t. 2, Lovanii, 1948, p. 464).

est minuendus, non autem psalmorum numerus triplicandus! Nihil insuper impediret quominus in regulari etiam officio, nulla interveniente necessitate, singulae antiphonae tres complecterentur psalmos, dummodo ad "conternationem" non recurratur, nec psalmi multiplicentur. Impositionum quoque numerus integer remanet, vel tres vel singulos psalmos singulis antiphonis adscribendo, si ubi legislator statuit:

> Tempore hiemis [...] dici debent antifanas (XII) currente semper psalterio et responsoria tria ut fiant XVI inpositiones [...] Tempore uero aestatis [...] octo (= IX) dicantur antifanae currente ut supra diximus semper psalterio et tria responsoria [...] ut tam iste XII inpositiones [...][13].

nomine *antifana* intelligas "psalmum antiphonicum" (= antiphonali modo cantatum), *responsoria* vero accipias pro "psalmis responsorialibus" (= responsoriali modo cantatis)[14]

Non parum ad conternationem refferunt verba illa Regulae S. Benedicti: *psalmi tres singillatim et non sub una gloria*[15]. Nonnulli, quos inter primus Dom H. Vanderhoven[16], vocabulo *singillatim* sensum hunc derivatum tribuerunt: "integre", id est, singuli psalmi integri (omnes eorum versus) dicantur, et insuper doxologia concludantur. Sic textus conferuntur:

RM	RB
omnium dicendorum psalmorum *singula capita* compleant *cum una gloria*	dicantur psalmi tres *singillatim* et *non sub una gloria*

Huic interpretationi Dom. R. Weber[17] obviavit, vocabulum *singillatim* vero sensu, id est: "separatim", disiunctim", accipiens. Collationem textuum hoc modo correxit:

RM	RB
omnium dicendorum *psalmorum* singula capita compleant *cum una gloria*	dicantur *psalmi* tres singillatim et *non sub una gloria*

13. Cap. 33, 59-64, 72-76.
14. Cf. infra, in adnot. 18, textum RM ubi dicit: "in responsoriis psalmi perexplicentur", et etiam quod supra, in I parte, diximus.
15. *Reg.* 17, 2.
16. "*Singillatim et non sub una Gloria*". *Qu'a voulu dire saint Benoît?*, in *Rev. du Moyen-Age Latin*, 2 (1946), 301-308.
17. *La psalmodie de Prime dans la Règle bénédictine*, in *Ephem. liturg.*, 61 (1947), 335-339.

Sensum a Weber vindicatum omnino tenendum, utpote verum, censeo [18]. Sed cum S. Benedictus psalmos separatim (= singillatim) recitari decernit, plene cum Regula Magistri concordat, quae, ut vidimus, in communi officio psalmos separari praecipit et "cum gloria definiri". Verba vero "non sub una gloria" et his Regulae Magistri consentiunt et illis "compleant cum una gloria" opponuntur. Mea igitur sententia, collatio hoc modo proponi posset:

RM	RB
singulos debere definiri *cum gloria*. .	*psalmi tres singillatim*
non conuinent sed *conternent*...	
aut *singulos* aut *ternos*...	
psalmos sibi... *conternent*...	
tamen *cum gloriis* suis	
dicendorum omnium psalmorum singula capita	
cum una gloria compleant...	et *non sub una gloria*
trium psalmorum capita dicentes	
mox *una gloria* explicent	

Quod ad combinationis et conternationis praxim, ad psalmorum numerum, etc., attinet, investigationis et comparationis opera rite ducantur oportet. Hic tantum pauca minuscula, attentius Regulae Magistri textu conspecto, notata volui, corrigendaque proposui.

Abadía de Montserrat
(Barcelona)

Mense Martio a. D. 1960

18 Apertissime res se habet in RM quotiens vocabulum *singillatim* ibi apparet. Videsis: "[...] et cum in uicibus istis unius decadae fuerit adinpletum seruitium, consignatis omnibus a cellarario usitilibus sibi alia in exercitatione decada succedant singillatim per singulas septimanas" (Cap. 18, 4-8). — "Post conmunionem conmunicet praepositus quem uicis sua fecerit secus abbatem stare quem subsequatur singillatim decada sua quibus expletis conmunicet alius praepositus quem item singillatim subsequatur decada sua" (Cap. 22, 4-8). — "Item iussione abbatis de alienis choris fratres minores cuius semper nomen fuerit singillatim inponant" (Ibid., 30-32). — "Et bibens prius ipse [abbas] deinde singillatim mixtum per mensas singulas omnibus faciat propinari" (Cap. 27, 39-41). — Ut autem significet psalmos integros esse canendos, alio utitur vocabulo: "In nocturnis et matutinis et lucernariis in responsoriis *psalmi perexplicentur*. In prima uero tertia sexta uel nona in responsoriis bina capita dicantur et dicant iam gloria ut citius exeuntes fratres de oratorio faciendi laboris repraesententur operibus" (Cap. 46, 16-21).

C. H. TALBOT

A SUPPOSEDLY NEW SERMON BY AILRED OF RIEVAULX

In the latest issue of *Cîteaux* published from Westmalle (tom. XI, fasc. 2) there is an article by Aelred Squire, O. P. with the title *Two unpublished sermons of Aelred of Rievaulx*. The source of these texts, Ms. Troyes 910, has been known for a long time and it seems strange that, in spite of all the interest that has been focussed on Ailred's writings during the past few years, no one should have taken the trouble to bring these new texts to light. No doubt we shall hear more about this when Fr. Squire publishes his "subsequent study of the literary evidence for the preaching of Aelred of Rievaulx"; but in the meantime one may, perhaps, be permitted to suggest one or two reasons why the first text, a sermon for the feast of Saints Peter and Paul, has not hitherto been printed.

To anyone acquainted with the writings of Ailred, the text published by Squire will come as a profound disappointment. The literary elegance, the terseness of phrase, the rich vocabulary, in short the combination of qualities which create the attractiveness and persuasion of Ailred's work are signally absent. The sentences are short and blunt, devoid of rhythm, assonance and inversion, painfully amorphous and banal in expression. Small unnecessary words clutter up the phrases and new sentences are introduced by *Et alibi, iterum, quomodo* and other expressions which betray the ineptitude of the writer. Moreover the whole text is riddled with such dog-latin as *scitis quod, dicit quod, debet cogitare quia, est prophatum* (sic) *quomodo,, videte quod, magna fides fuit quod, ne putaremus quod,* and similar turns of phrase, which are completely uncharacteristic of Ailred's writing. As for the vocabulary, one can only say that it is extremely limited, dull and insipid.

What, then, are we to say about the attribution of the sermon to Ailred? Is he the author or not? I do not think there can be any doubt about Ailred's authorship: *Vox quidem, vox Jacob est: sed manus, manus sunt Esau.* What has happened is that a sermon has been copied down by a hearer (not a particularly skilful one), and that while the ideas have been faithfully recorded, the exact words in which they were clothed has

escaped him. There are many instances of this in the sermons of mediaeval preachers and no better example can be provided than the two sermons of Saint Bernard published and commented upon by Dom Leclercq. Nor is this an isolated case in the works of Ailred: there are several other sermons extant, written in the same unadorned, uncultivated style, which at first sight would seem to preclude his authorship; but a comparison with texts of whose authenticity there can be no doubt proves that both the rough and the polished versions derive from one and the some source.

Fr. Squire was probably aware of this fact when he published the text of the sermon for the feast of Saints Peter and Paul. But if he were, he should have stated unequivocally that it was merely a version of a sermon already published and made it clear that there was nothing new in it. I am inclined to think, however, that he was misled by the incipit into believing that he had discovered something completely unknown, for though he invites the reader to compare one brief passage of his text with a similar one in the *Sermones Inediti,* published in 1952, he makes no further comment and leaves the reader to suppose that in all other respects the two sermons are completely independent. How mistaken a view this is will be obvious from a close examination of the two texts. It would naturally take up too much space to print the versions integrally side by side and therefore only a few passages will be chosen to illustrate the thesis that there are *two versions of one sermon* and not two different sermons; but readers who are interested may care to compare the texts for themselves and see how closely they are bound together both in ideas and development. There are, naturally, passages in the earlier (Squire) version which have no counterpart in the final polished composition, but, as will be readily admitted, these portions have been eliminated by the author for the sake of interest and devotion: Ailred himself tells us, apropos of one of these passages: "ne tempus in manifestissimis insumamus cassoque sudore circa ea que nota sunt immorantes videmur potius generare fastidium quam devotionem excitare, ad alia consideranda transeamus".

A. Squire, *Cîteaux,* 1960, p. 104.	C. Talbot, *Sermones Inediti,* 1952, p. 129.
Vos scitis bene, fratres mei, quod *consuetudo* est secundum statutum Ordinis nostri ut in ista festivitate, sicut in pluribus aliis, debemus aliquid audire ad edificationem nostram.	Licet nobis, fratres karissimi, ex ipsa *consuetudine* incumbat loquendi necessitas, adest tamen ex devotione voluntas.
Et quis est, fratres mei, cui *non* sit *dulce*... et *loqui et audire* de ipsis qui sunt *patres Christiane religionis,* qui sunt *columpne sancte ecclesie*... Ipsi sunt etiam *luminaria* huius *mundi.*	*Et quis* Christianus, maxime religiosus, *non dulce* habeat de hiis *patribus fidei nostre,* de hiis *columpnis sancte* matris *ecclesie,* de hiis *mundi luminaribus* vel ipse *loqui vel audire* loquentem ?

Quis enim non potest multum mirare et exaltare (*sic*) quod Dominus noster elegit quendam *piscatorem* pauperem et *idiotam et sine litteris,* et per eum superavit omnem *sapientiam mundi* et quasi prostravit sub pedibus eius reges et imperatores et omnem superbiam mundi, ita *ut* modo *plus honoretur* ille *mortuus piscator quam vivus imperator ?*

Quis enim non obstupescat *piscatorem* simplicissimum, hominem *idiotam et sine litteris sapientes* huius *mundi* et potestates suis immo domini sui legibus subiugasse et proscissis retibus totius mundi monarchiam obtinuisse, *ut magis* iam *honoretur mortuus piscator quam vivus imperator?*

Videte vocationem vestram, fratres, quia non multi sapientes, etc. *Si* enim *primo elegisset* sapientes huius mundi et alios per ipsos, possent putare quod *sapientia* eorum multum profecisset Deo.

Videte vocationem vestram, fratres, quia non multi sapientes, etc.
Si prius eligeretur philosophus gloriaretur in *sapientia* sua, si imperator gloriaretur in potentia sua.

Sed quia *Iudei* primo calumpniabantur dicentes quod nullus *ex phariseis et principibus credidit in eum,* sed tantum *turba que non novit legem,* videte quomodo Christus eorum vicit insipientiam per suam sapientiam et adnichilavit quicquid potuerunt opponere. Ecce ille credidit in eum qui utique erat *phariseus* et *doctus ad pedes Gamalielis,* qui *secundum iustitiam que est ex lege* vivebat *sine querela, et quod magis mirandum est, qui secundum emulationem persequebatur ecclesiam Dei... Si quis* ergo *dicit* quod illi *piscatores* cito potuerunt credere quicquid illis dicebatur, debet cogitare de illo *persecutore.*

E contra *Iudeus:* Numquid aliquis *ex phariseis et principibus credit in eum.* Sed hec *turba que non novit legem,* maledicta est. Occurrit ergo vanitati veritas, invidie caritas, perversitati simplicitas. Vocatus est, immo prostratus est ille de semine Israel, de tribu Beniamin, Hebreus ex Hebreis, secundum legem *phariseus, doctus ad pedes Gamalielis, et quod hiis amplius* est *qui secundum emulationem persequebatur ecclesiam Dei, secundum iustitiam que ex lege est* conversatus *sine querela.* Egit quippe sapientia sapienter, omnipotentia omnipotenter, ut si quis causatur facile falli posse piscatorem, miretur de celo prostratum *persecutorem.*

Isti *sunt nubes* qui totum *mundum* irrigant per *pluviam spiritalem.*

Hi sunt qui *instar nubium* arentem *mundum celesti imbre* perfundunt.

[p. 106.] Isti *sunt fontes* qui *rigant* paradisum Domini... De istis fontibus dicit *psalmista: In ecclesiis,* etc.

Hi *sunt fontes* quibus ager ecclesie uberrime rivulis *irrigatur...* de quibus *psalmista: In ecclesiis,* etc.

Sanctus *Paulus* apostolus fuit *de tribu Beniamin* sicut ipsemet aperte dicit et ideo ipse significatus est per *Beniamin.* Et ideo in *benedictione* Beniamin, dixit *patriarcha Iacob: Beniamin lupus rapax,* etc.

Ipse namque *Paulus,* qui primo Saulus, quoniam *de Beniamin stirpe* extitit oriundus, ipsius *Beniamin* nomine non modo hic sed et in aliis scripturarum locis denotatur. Nam et in ipsa *benedictione* qua eum sanctus *patriarcha Iacob* benedixit, Paulus manifestissime prophetatur. Ait enim: *Beniamin lupus rapax,* etc.

Pene omnes Christiani sciunt quod *sanctus Ioseph* significabat *Dominum nostrum.*

Siquidem *sanctus Ioseph salvatoris nostri* tipum gerebat.

[p. 107.] *Interpretatur* etiam *Beniamin filius dextere. Per dexteram* solet *significari fortitudo.* Dicatur ergo Beniamin filius dextere quasi filius fortitudinis, quia secundum *Paulum* non genuit in fidem Christi aliqua predicatio aut aliqua hominis industria, sed eum divina fortitudo prostravit. *Ceteri* namque *apostoli,* sicut fuerunt *simpliciter vocati,* ita simpliciter sunt secuti. *Sed* Paulus ubi amplius seviebat et Christianos persequebatur, etiam in alienas regiones, ibi subito *fortitudo Dei prostravit* eum... *Hec mutatio dextere excelsi.*

Porro *Beniamin filius dextere interpretatur. Per dexteram* vero virtus ac *fortitudo significatur.*

Et *Paulus* quidem non ut *ceteri apostoli simplici* est *vocatione* ascitus, *sed* spirans et anhelans cedes in discipulos Domini *divina est virtute prostratus. Hec mutatio dextere excelsi.*

Dimissa sunt ei peccata multa, non quia dilexerat multum, sed ut diligeret multum. Prius nullum *nomen* ita odio habebat, ut *nomen* Ihesu Christi, postea *nihil* ita tam *dulce* videbatur ei sicut illud *nomen.* (The rest of this passage on p. 107 should be collated carefully with p. 131 of the *Sermones Inediti* to see how close they are.)

Dimissa sunt ei peccata multa, non quia dilexit multum, sed ut diligeret multum. Nichil enim illo *nomine dulcius* in ore sapuit, in quod prius tanta crudelitate desevit.

[p. 109.] Sed quia iam aliqua diximus quibus possumus cognoscere quod uterque, idest sanctus Petrus et sanctus Paulus, multum dilexerit Christum, forte aliquis *cogitat* quem *debemus* putare amplius *dilexisse.*

Sed ecce dum horum patrum nostrorum conamur caritatis fervorem exprimere, mens tacite *pensat* quem *debeat* in Dei *dilectione* preferre.

Possumus ostendere *quod sanctus Petrus plus dilexerit* Christum *quam alii apostoli* qui erant cum eo. Nam post *illam piscationem, de que* ante *locuti sumus,* cum Dominus manducasset cum discipulis suis dixit *ad Petrum*: *Simon Iohannis diligis me plus his?* Sicut dicit sanctus *Augustinus* ideo hoc utique Dominus interrogavit quia ipse *qui* videbat *cor* eius hoc verum esse cognovit. Et licet non fuerunt ibi omnes discipuli, *fuit* tamen *ibi* de quo poterat aliqua esse dubitatio, idest

Nam *quod ceteris apostolis plus dilexerit Petrus,* ipsius domini potest probari auctoritate, qui in illo post resurrectionem convivio quod, acta *illa de qua locuti sumus piscatione,* in maximo sacramento celebravit, *ad Petrum* ait: *Simon Iohannis, diligis me plus hiis?* Quod utique, ut *Augustini* mei sententiam loquar, non quesisset nisi *qui cor* intuebatur prospexisset. Et ne de ceteris ulla fiat questio, *affuit* ille *sanctus* quem premisimus, *Iohannes, qui posset putari plus diligere,* quem

sanctus Iohannes, quem possums putare quod plus dilexerit Christum quia eum plus diligebat Christus. Sed Paulus noster non erat tunc inter discipulos Christi, et ideo de ipso potest esse questio utrum plus dilexerit Dominum.

magis dilectum nullus debet ambigere. De solo ergo Paulo superest questio, qui nec illi convivio, nec ceteris interfuit apostolis.

I feel that it is unnecessary to pursue these comparisons any further, for from these few passages it is abundantly evident that the two versions follow the same line of argument, contain the same ideas and in many cases employ the same words. They are, therefore, one and the same sermon in two different states. The version published by Aelred Squire is the rough outline designed merely to record the thoughts of the abbot of Rievaulx: the version printed in *Sermones Inediti* is the final draft as it was meant to be offered to contemporary readers and posterity. Whether the actual sermon when delivered before an audience was as crude and uninviting as it appears in Squire's text is very much to be doubted. Ailred presumably polished and improved all his writings and sermons before he presented them to the public, but I should be most surprised if his reputation as a preacher among his contemporaries of the twelfth century was based on such an inelegant text as this. My own feeling is *(ut minus sapiens dico)* that it is the personal record of a hearer quickly copied down whilst the words were being spoken, that it has lost all its charm, its beauty of expression and, not least, its conciseness in the process. As an instance of what should not be published (without qualification) as Ailred's work this is to be commended.

London
The Wellcome Foundation

May, 1960

MAUR COCHERIL
Moine Cistercien

LA JURIDICTION DE MORIMOND SUR LES ORDRES MILITAIRES DE LA PÉNINSULE IBÉRIQUE

Je me propose de grouper dans cette chronique l'essentiel des renseignements déjà connus sur la juridiction de l'abbé de Morimond sur les Ordres militaires cisterciens espagnols et portugais, et d'y joindre d'autres provenant d'un manuscrit de l'abbaye de Morimond qui n'a jamais encore été utilisé à ma connaissance. On trouvera à la fin l'essentiel de la bibliographie concernant mon sujet.

1. *Le "codex Morimond"*

Il s'agit d une compilation faite en 1737 par un religieux de Morimond. Le manuscrit mesure 21,5 cm par 33,5. Il n'a pas encore de cote définitive à la bibliothèque de Port-du-Salut où il est conservé. La première page ayant été arrachée, il n'y a ni titre, ni signature. Je le désignerai comme suit: *codex Morimond.* Il contient les listes des abbés de Cîteaux (170 pages), de La Ferté (5 pages), de Pontigny (5 pages) et de Clairvaux (14 pages), un mémoire sur les Ordres militaires (8 pages) et la liste des abbés de Morimond (11 pages). Cette dernière est un peu différente de celle qui a été publiée par l'abbé Dubois [1]. La liste des abbés de Cîteaux est, en fait, un travail complet sur la juridiction de l'Abbaye Mère, les conflits avec les quatre premiers Pères, ainsi que sur les Chapitres Généraux. Dans cette liste, comme dans celle des abbés de Morimond, une attention spéciale a été accordée aux Ordres militaires. Par ailleurs on y trouve un grand nombre de transcriptions de textes et de définitions capitulaires. Il serait souhaitable qu'il y ait une possibilité de publier intégralement cette liste. Malgré le parti-pris de l'auteur qui est hostile aux

1. *Histoire de l'abbaye de Morimond,* p. 498 à 500. Pour les références bibliographiques complètes des ouvrages cités en note, se reporter à l'appendice.

pouvoirs et privilèges de l'abbé de Citeaux, ce travail est truffé de renseignements précieux pour les historiens de l'Ordre cistercien. Le texte utilisé pour cette chronique est intitulé: *Memoires extrais des archives et du secretariat de l'abbaye de Morimond concernans les ordres militaires dont le Rme abbé est pere et superieur immediat.* Je le désignerai simplement comme suit: *Mémoire.* Je conserve l'orthographe et la ponctüation de l'original. L'auteur se dit "docteur en ste theologie de la faculte de paris". Un travail plus complet que cette simple chronique obligerait de recourir à la liste des abbés de Morimond où certains faits sont amplement développés. Mais le *Mémoire* suffit pour donner une idée précise des prétentions de Morimond dans la première moitié du XVIIIe siècle quant à ses droits sur les Ordres.

2. *Les Ordres militaires*

Il y avait cinq Ordres militaires péninsulaires rattachés à Cîteaux: Calatrava, Alcantara, Montesa (Espagne), Avís et le Christ (Portugal). L'essentiel de l'argumentation peut se résumer comme suit: l'Ordre de Calatrava a été fondé par l'abbé cistercien de Fitero, Raymond Serrat. Sa règle est celle de Cîteaux. Le Chapitre Général l'a affilié et placé dans la dépendance de Morimond. Il s'ensuit que tous les Ordres qui adopteront la règle de Calatrava seront, *ipso facto,* cisterciens et dépendront de Morimond. Le principe est juste, mais l'application a soulevé quelques difficultés.

Un ordre militaire est une organisation complexe dans laquelle il faut distinguer *le groupement religieux,* avec sa règle, ses observances particulières, sa dépendance du chef de filiation désigné et imposé par le Chapitre Général, et *le groupement militaire,* au caractère national quelquefois très accentué [2]. Ce n'est pas tout. L'Ordre a reçu des domaines qu'il doit gérer. Le Maître est souvent l'un des principaux personnages du royaume. Il se trouve mêlé à des luttes ou à des intrigues. Par sa puissance l'Ordre finit par devenir un véritable état dans l'État. Quand le souverain se sent assez fort il est naturellement amené à combattre une institution qui représente un danger à partir du jour où les grandes familles cherchent à entrer en possession de la Maîtrise et des charges importantes. La solution naturelle consiste à rattacher la Maîtrise à la Couronne soit en la confiant au roi lui-même, comme en Espagne, soit en la donnant à l'un des infants, comme au Portugal. Tout ceci est parfaitement logique. Avec

2. J'ai traité cela en détail dans le 2e chapitre de mon étude *Essai sur l'origine des Ordres militaires dans la péninsule ibérique,* auquel, faute de place, je dois renvoyer mon lecteur. L'ensemble des problèmes posés par cette organisation très complexe fera, s'il est possible, le sujet d'une chronique.

la disparition des musulmans l'Ordre institué pour les combattre perd sa principale raison d'exister. Il doit évoluer ou disparaître. La solution adoptée par les souverains espagnols et portugais est la seule qui lui permette de subsister sans être un danger pour l'Etat. Mais à ce moment un nouveau et grave conflit surgira entre le Maître suprême des Ordres, souverain temporel, et le chef religieux qui, en l'occurence, *est toujours un étranger*. Après avoir jugulé la puissance temporelle des Ordres le roi —et là encore ceci est logique— s'efforcera de les soustraire à l'autorité spirituelle de l'étranger. Il est non moins logique que le chef spirituel refuse de s'incliner et revendique le maintien de ses droits. C'est alors que se pose dans toute son acuité le problème de la juridiction de l'abbé de Morimond. Notre manuscrit, en plusieurs endroits, précise la position du chef de filiation longtemps après la solution imposée par les souverains.

3. *Morimond et Calatrava*

Le *Mémoire* retrace les origines de chacun des Ordres en commençant par celui de Calatrava auquel il accorde le plus d'importance et qui est la principale cause du conflit. La récit est conforme à ce que nous savons par ailleurs [3]. L'auteur commet la confusion fréquente entre Ère hispanique et Ère chrétienne. Il date la charte de fondation de 1196 alors qu'elle a été octroyée en 1158. L'affiliation à Morimond est indiquée de la manière suivante:

> "... au chp. gnal de 1187 ... ils y furent solemnellement et capitulairement incorporé [à l'Ordre de Cîteaux] ... le grand maitre et chevaliers de calatrave seroient a toujours fils de l'abbé de morimond, c'est a dire que l'abbé de morimond et sa maison auroit le même droit de filiation sur eux que cisteaux a sur morimond. voici le texte: *utque abbas morimundi et domus eadem, in eos jus illud filiationis haberet, quale in morimundo noscitur cistercium*" [4].

3. Fr. Gutton, *L'Ordre de Calatrava - ch. I. Naissance de l'Ordre de Calatrava*, p. 29-40; Manrique, *Annales...*, t. II et III, passim; Martène, *Thesaurus...*, t. IV.

4. L'affiliation eut lieu en réalité en 1164, à la demande du Maître Don García. Elle fut confirmée par une bulle d'Alexandre III donnée à Sens le 25 sept. 1164. Le Chapitre Général de cette même année organisa l'Ordre et lui donna des règlements par l'intermédiaire de Gilbert, abbé de Citeaux. Le texte se trouve dans P. Bouton, appendice II de l'ouvrage de Fr. Gutton (p. 227-228). Fr. Gutton (p. 38 et suiv.) donne la traduction française de la bulle. Le Chapitre de 1187 et les règlements de Guillaume II de Cîteaux placèrent Calatrava sous la dépendance de Morimond. Bulle de confirmation de Grégoire VIII (Ferrare, 4 nov. 1187). L'abbé de L'Escale-Dieu, Père immédiat de Fitero, voulut se substituer à Morimond. Innocent III (bulle du 28 avril 1199) mit fin au conflit en confirmant les décisions de 1187.

Le *Mémoire* cite à l'appui le chapitre général de 1198 [5], une délégation octroyée par Honorius III à l'abbé de Morimond en 1218 [6], la bulle d'Innocent III (2 janvier 1198). On trouve ensuite un bref résumé du conflit de jurisdiction qui opposa Morimond à San Pedro de Gumiel entre 1234 et 1237. Puis viennent, un peu pêle-mêle, des décisions capitulaires et des bulles confirmant les droits de l'abbaye française [7]. A la suite des décrets et des bulles le *Mémoire* indique:

> "item arret du conseil d'etat du roy de 1681 qui attribue a l'abbé de morimond seul le droit de superieur et pere immediat des ordres militaires de calatrave, alcantara, monteze, avis et christ" [8].

A partir d'ici l'auteur s'étend longuement sur les évènements qui aboutirent à l'élimination de Morimond. Le meilleur résumé est fourni par le Père Bouton [9]. Le *Mémoire* laisse clairement entendre que l'abbaye française maintenait fermement ses droits en 1737. Voici le passage le plus significatif:

> "L'abbé de morimond a toujours nommé les grands prieurs de la maison de calatrave, et en 1672 mr. de machault [10] en envoia les provisions a mr. de velasquo rlgx du d. ordre. les provisions dattées du 11e juin de la d. année [11]. les guerres survenues entre la france et l'espagne principalement depuis l'empereur charles V et françois 1er ont quelquefois interrompu cette longue possession de l'abbé de morimond, leurs majestés catoliques ayant voulu s'attribuer la nomination du grand prieur pretendans

5. *Mémoire:* "ces status furent ensuite confirmés et amplifiés au chp. gnal de 1198". Ils ne se trouvent pas dans la collection de Canivez.

6. *Mémoire:* "cap. g. 1218, n.° 24, petitio dni papae exauditur, et abbas morimundi ipsius constituitur executor". Dans Canivez, n.° 68.

7. Je donne le numéro d'ordre des Définitions tel qu'on le trouve dans le *Mémoire*. A la suite, entre parenthèses, on trouvera le n.° de la collection de Canivez. "ch.g. 1233, n.° 29 (61); 1247, n.° 7 (13); 1249, n.° 4 (5), 5 (33) et 6 (34). Dans ce dernier il est interdit aux chevaliers d'exiger un droit de péage de l'abbé du monastère portugais de São João de Tarouca; 1250, n.° 7 (17) et 8 (18); 1449, n.° 12. Bulles: Grégoire IX, 3 janvier 1236 (affaire de San Pedro de Gumiel provoquée par une intervention du roi Fernando III en 1235. Règlée par Grégoire IX le 5 janvier 1237); Alexandre IV, confirmation des décisions du Ch.gnal de 1249. Décret capitulaire de 1255, n.° 4 (6) punissant comme conspirateurs ceux qui "troublent la juridiction de Morimond". Bulles de Clément IV et Grégoire X confirmant les précédentes.

8. Sans autres précisions. Il ne peut s'agir que du Conseil d'Etat du roi de France. A cette date le Portugal avait recouvré son indépendance et le roi d'Espagne n'avait plus aucun pouvoir sur Avís et le Christ.

9. Dans Fr. Gutton, *Appendice*, p. 224-226. Pour simplifier, j'indiquerai désormais ce travail comme suit: P. Bouton.

10. Dom François II de Machaut, 1667-1680. Profès de la Congrégation des Feuillants. 50e abbé d'après le *codex Morimond*, 52e, d'après Dubois, p. 465.

11. P. Bouton, p. 225-226, insiste avec raison sur les efforts de Dom Juan de Velasco pour aboutir à un accord entre Morimond et la Cour d'Espagne.

que ce poste fut rempli par un rlgx de l'ordre, espagnol de nation et non par un profès de morimond comme il etoit d'usage. Mais les chevaliers de calatrave assemblés capitulairement en 1674 pour prévenir le dessein de sa majesté catolique, mr. de velasquo (...) adressa plusieurs suppliques conjointement avec ses chevaliers assemblés au d. seigneur abbé, *remontrant que pour empecher cette usurpation de la part du roy,* il luy plut se déporter du droit de nomination en faveur de la congregation ou chp. gnal de calatrave au moien de laquelle seroit arrêté dans sa pretention, n'ayant plus sujet de suspition: qu'au surplus les chevaliers de l'ordre étant les enfans de l'abbé de morimond, il etoit plus a propos qu'ils fussent héritiers du droit de leur pere".

Dans les conclusions de cette chronique il y aura lieu de revenir sur ce texte dont la fin, surtout, suppose (ou attribue) des sentiments de respect et de soumission filiale que les faits contredisent absolument. L'abbé consentit à ce qu'ils:

"choisissent leur grand prieur, bien entendu que l'abbé de morimond s'en reservoit le droit de confirmation, et a l'instant même au d. chp. gnal les chevaliers élurent le d. sieur de velasquo cy devant nommé par mr. de machault qui le confirma".

Le *Mémoire* rapporte ici plusieurs lettres patentes des abbés de Morimond nommant ou confirmant des religieux espagnols comme grands prieurs de Calatrava. Il termine par cette note:

"On trouve a morimond un livre imprimé a Tolede en 1552 sous l'empereur charles V qui contient les statuts du chp. gnal de calatrave, qui qualifie partout l'abbé de morimond du titre de superieur et de reformateur gnal de l'ordre de calatrave".

4. *Morimond et les autres Ordres*

Le *Mémoire* ne consacre que quelques lignes à l'origine de chacun des autres Ordres. On notera que pour celui d'Avís il suit le récit fantaisiste de Bernardo de Brito. Il ajoute:

"Depuis que tous les ordres militaires furent unis a celuy de cisteaux le pape pie II dit eneas sylvius, par sa bulle du 7e des kalendes d'aoust de l'an 1450, 4e de son pontificat, leur donna pour superieur, visiteur et reformateur perpetuel, jean VIIe dit de graille[12] abbé de morimond et ses successeurs".

12. *Codex Morimond:* "jean VIIe, dit de graille élu en 1449. il visita et fit des loix aux chevaliers de calatrave le 23 juillet 1452, et depuis fut gnal. reformateur d'écosse et d'espagne. il deceda le 25 aoust 1460". 36e abbé. DUBOIS, p. 464, le fait 38e.

Si on excepte Avis et Alcantara qui dépendaient en effet juridiquement de Morimond, il y a une difficulté pour les Ordres de Montesa et du Christ. Le premier, créé en 1316 par Jaume II d'Aragon, fut placé dès l'origine sous la juridiction de l'abbé de Santes Creus. Le second fut confié par Jean XXII (15 mars 1319) à l'abbé d'Alcobaça. Ces deux Ordres, cependant, devaient observer la règle de Calatrava. La décision de Pie II paraît aller à l'encontre des droits de Santes Creus et d'Alcobaça. Cela est certain pour ce dernier monastère à s'en tenir strictement aux termes de la bulle de fondation de l'Ordre du Christ. Il en va autrement de Montesa qui avait une organisation un peu particulière d'après la notice consacrée à l'abbé Guillaume Ier dans le *codex Morimond:*

> "Du tems de guillaume Ier les chevaliers de monteze dans le royaume de valence se joignirent encore a l'ordre de calatrave sous la juridiction de l'abbé de morimond, *a l'exception de leur prieur regulier qui seroit nommé et institué par l'abbé de ste croix en catalogne,* droit dont cet abbé jouit encore a present" [13].

Déjà en 1218 semblable distinction avait été faite à propos d'Alcantara (notice de l'abbé Guy Ier):

> "En 1218 la milice de ste julienne d'alcantara (i.e. San Julián del Pereiro, nom primitif de l'Ordre) s'etant jointe a celle de calatrave, il la prit sous sa jurisdiction, *a l'exception de l'institution de leur prieur regulier,* auquel les chevaliers ne seroient pas tenus de se soumettre".

On notera au passage que le maintient du droit de nomination du Prieur de Montesa dont jouissait l'abbé de Santes Creus en 1737 suffit à démontrer que les difficultés faites à l'abbé de Morimond n'étaient qu'une question de nationalité. Quoi qu'il en soit il n'y eut pas de réactions de la part des deux abbés mis en cause puisque Himbert de Losne, successeur de Jean de Graille, visita effectivement tous les Ordres militaires en 1460.

Dubois a groupé (p. 484-486), d'après les archives de Morimond, les décrets et visites des abbés ou de leurs délégués. On y trouve, en 1449, un projet de réforme de l'Ordre du Christ présenté par le Grand Maître, l'infant Don Henrique (dit *Le Navigateur*) à l'abbé de Morimond, ce qui peut s'interpréter comme une reconnaissance implicite des droits de celui-ci. Les abbés de Clairvaux et de Cîteaux qui visitèrent l'Espagne et le Portugal eurent aussi délégation du Chapitre Général pour visiter les Ordres. C'est ainsi qu'en 1532 Dom Edme de Saulieu visita Montesa et,

13. Pour compléter cette chronique il faudra publier tout ce qui concerne les Ordres militaires dans les notices des abbés de Morimond.

l'année suivante, malgré la mauvaise volonté des chapelains, il put aussi tenter de réformer le couvent d'Avís.

Il est pourtant un fait certain: les éditions imprimées de la règle et des constitutions ne mentionnent plus la juridiction de Morimond. Dans les Définitions de l'Ordre du Christ il y a même un passage très curieux dans lequel l'auteur évoque l'autorité de Morimond sur Calatrava et en conclu que Jean XXII a voulu qu'il en soit de même pour Alcobaça et le Christ:

> "Le Chapitre Général ordonna que l'Abbé du Monastère de Morimond du même Ordre [Citeaux] deviendrait le Supérieur, le Chef et le Père Abbé du Maître et des Chevalires de Calatrava, ceux-ci étant toujours soumis au dit Abbé de Morimond; et le Maître, les Chevaliers et l'Ordre de Calatrava étant soumis au Chapitre Général de l'Ordre de Citeaux. Pour la même raison il apparaît que le pape Jean XXII, dans la bulle de fondation de cet Ordre du Christ, lui donna pour Supérieur l'Abbé d'Alcobaça, puisque son Ordre de saint Bernard est le même que celui de Citeaux" [14].

En 1542 Paul III "sécularisa" l'Ordre du Christ en le soustrayant à l'autorité de Cîteaux et d'*Alcobaça:*

> "Et quoique les Chevaliers ne soient plus aujourd'hui obligés d'observer la règle de Calatrava, *ni soumis à l'Abbé d'Alcobaça,* cet Ordre du Christ, ainsi que ses membres, conservent certainement tous les privilèges de Calatrava et en jouissent grâce au chapitre II de la Règle réformée par l'évëque Jean de Viseu" [15].

Dans la même édition de la Règle on rappelle d'ailleurs aux Chevaliers du Christ quels sont ces privilèges:

> "Par Martin V et Sixte V ces *privilèges de Citeaux* sont concédés au couvent de Tomar." [*Definições,* Bulla da fundação, c. II.]
> "Nous ne rapportons pas ici les privilèges d'Avís et d'Alcantara parce que,

14. *Definições...,* p. 7: "...foy ordenado em o Capitulo Geral, que o Abbade do Mosteiro de Morimundo, da mesma Ordem, tivesse a superioridade, e fosse cabeça, e Padre Abbade do Mestre, e Cavalleiros de Calatrava, ficando sempre sujeitos ao dito Abbade de Morimundo; e o Mestre, Cavalleiros, e Ordem de Calatrava ao Capitulo Geral da Ordem de Cister; e a este modo parece que o Papa João XXII. na Bulla da Fundação desta Ordem de Christo lhe deo por Superior o Abbade de Alcobaça, *cuja Ordem de S. Bernardo he a mesma de Cister*".

15. *Definições...,* p. 7 et 8: "E sem embargo de assim ser, que nem são hoje obrigados os Cavalleiros della a guardar a Regra de Calatrava, nem sujeitos ao Abbade de Cister de Alcobaça, tem com tudo esta Ordem de Christo, e as pessoas della todos os privilegios de Calatrava, e gozão delles pelo capitulo II. da Regra reformada pelo dito Bispo João de Viseu (expressamente approvado por Julio II, no dito anno de 1505". Remarquer l'expression: *Abbade de Cister de Alcobaça.*

comme ils appartiennent au même Ordre de Calatrava, ils possèdent aussi les mêmes privilèges." [*Definições ... Parte IV. Titulo I. Dos Privilegios da Ordem,* p. 142.]

On voudra bien admettre que ces orphelins volontaires savaient encore se souvenir de leurs liens de famille quand il s'agissait de conserver de précieux privilèges. Pour en terminer avec l'Ordre du Christ, on peut encore alléguer en faveur de Morimond que le 6e Maître, D. Nuno Rodrigues, consulta l'abbé Thomas de Romagnie, en 1357, avant de transférer le siège de la Milice de Castro Marim à Tomar. On sait quel extraordinaire développement devait atteindre, à la suite de ce transfers, Tomar, fondation de Gualdim Pais, 5e Maître du Temple au Portugal, et siège de l'Ordre en ce pays jusqu'à sa suppression. Sciemment ou non Dom Thomas de Romagnie, en donnant son accord à ce transfers, affirmait que l'Ordre du Christ était le successeur et le continuateur de celui du Temple.

En contrepartie nous avons en faveur d'Alcobaça (et donc contre les droits de Morimond) les termes bien clairs et sans équivoque de la bulle de fondation *Ad ea ex quibus cultus:*

"In praedicto autem Ordine [...] dilectus filius Abbas Monasterii de Alcobaça [...] qui est, et erit pro tempore, visitationis, et correctionis officium [...] debeat exhibere [...]. Volumus insuper quod praefatus Abbas, a dicto Magistro Novae Militiae Jesu Christi [...] juramentum fidelitatis nomine nostro, et Romanae Ecclesiae recipere debeat" [16].

La *Milice d'Evora* qui devait devenir l'*Ordre d'Avís* en 1214 avait accepté la règle de Calatrava en 1187 [17]. Dubois (p. 486) cite une première

16. *Definições...*, Il n'y a pas de pagination pour les bulles. N.° 7 et 8.

17. La translation d'Evora à Avís s'est faite en 1223. La charte de donation de la ville est de 1211. Fr. Bernardo de Brito (*Chronica de Cister,* 1.5, c. 11) avait assigné l'année 1187 à ce transfers. Cette date erronée est admise par les historiens les plus récents et le *D.H.G.E.* (art. *Avis*). Dom António Brandão avait cependant corrigé son prédécesseur sur ce point (*Chronica de D. Alfonso II,* Porto, 1945, p. 154). Il est instructif de voir comment un écrivain d'Evora, au XVIIIe siècle, a discrètement corrigé Brito, sans rien dire, en reproduisant l'inscription suivante qui se trouve sur une des portes d'Avís:

FERDINANDVS MAGISTER DEI GRATIA
ORDINIS CALATRAVENSIS IN PORTVGAL
CVM SVO CONVENTV PLANTAVIT [AVIS]
IN FESTIVITATE ASSUMPTIONIS S. MARIAE
AERA M. CC. LXI...

(*Colleçam das Antiguidades de Evora* [...] *feita por Bento Joze de Souza Farinha,* Lisboa, M.DCC.LXXXV. Exemplaire H.5335 P, de la Bibl. Nac. de Lisboa, p. 156-176: *De Fr. Bernardo de Brito. Chronica de Cister. Livro V.*) La correction est juste et l'Ere 1261 donne effectivement l'année 1223, mais ce n'est pas ce qu'a écrit Brito. MANRIQUE (*Annales,* II, App. p. 46 et suiv. *Series Magistrorum Inclytae Avi-*

intervention de Morimond en 1220 et une mention de sa juridiction dans un manuscrit de la règle copié vers 1332. Le *codex Morimond* indique quand cette Milice fut juridiquement soumise à l'abbaye française:

> "Ce fut sous cet abbe [Bertol] que les chevaliers d'avis en portugal unis a celuy de calatrave, furent de même soumis a l'abbé de morimond. il ne siégea qu'un an et deceda en 1199."

Manrique (*Annales*, t. I, p. 520) suppose que ce fut en 1199. Le *Mémoire* n'avance pas de date, mais on peut raisonnablement supposer que cette reconnaissance des droits de Morimond est en relation avec la publication de la seconde bulle *Quoties a nobis* (Innocent III, 28 avril 1199) en faveur de Calatrava. Cependant ici, comme pour le Christ, les contradictions entre le principe et l'application ne manquent pas. Dans le manuscrit 127 d'Alcobaça (Lisbonne, Bibliothèque Nacionale) f.º 38, sous la rubrique: *Da historia manuscripta da Ordem d'Avís q. tem o M.º Fr. Jeronimo Roman,* le principe est rappelé:

> "mais erão sujeitos a Morimundo ordem d. Cister [...] a m^as^ ordenações do Abbade de Morimundo".

L'édition de la règle de 1631, f.º A2, applique à sa manière le principe. On énumère ceux à qui un chevalier outragé par le Maître doit se plaindre. Tout le monde y est, sauf le principal intéressé, l'abbé de Morimond, Père Immédiat d'Avís, Voici la traduction du passage:

> "Il recourra à l'Abbé qui lui aura été désigné par le Révérendissime de Cîteaux [...] il se soumettra à sa décision. De celle-ci seulement pourra connaître le Pontife Romain, ou son légat "a latere", ou le dit Révérendissime de Cîteaux, ou le Visiteur nommé par lui, ou le Père Abbé de Clairvaux venu en personne."

Nous voici bien loin de la simplicité et de l'unité de l'organisation de Calatrava. L'exercice des pouvoirs de Morimond sur les deux Ordres portugais se réduit à fort peu de chose en pratique, d'autant plus que depuis la fin du XIIe siécle les abbés d'Alcobaça manœuvraient pour ne plus être soumis à la juridiction des supérieurs français. La mention de Clairvaux dans le passage de la règle qui vient d'être cité ne manque pas de saveur. Quand le secrétaire de Dom Edme de Saulieu se présenta au couvent d'Avís de la part de son maître pour y préparer la visite et la

siensis Militiae, notice III, Ferdinandus I [D. Fernando Anes]) reproduit cette inscription et lui fait un sort curieux. Il date correctement la charte de donation: "AEra 1249, quae incidit in annum 1211". Il reproduit ensuite l'inscription: AERA M.CC.XXII, ce qui donne l'année du Christ 1184. Sans autre explication il termine en disant qu'on peut tout aussi bien lire 1218 ou 1223.

réforme, il ne trouva ce jour-là (13 mars 1533) que quatre chapelains devant la porte "jacentes in herba ad solem qui jam incalescebat". L'un de ces aimables flâneurs voulut bien prendre la peine de confier à frère Claude de Bronseval qu'il était le Prieur du lieu et qu'il n'avait pas besoin de la visite de l'abbé de Clairvaux, puisque, continua-t-il: "erant exempti per Summum Pontificem et quod non eramus super illum". Frère Claude qui en avait vu d'autres au cours de ce voyage, se borne à noter à ce sujet avec philosophie: "Quod novissimum confessus sum et non negavi, sed non primum". A cette date Calatrava était encore intimement uni à Morimond. Les Portugais depuis quelques années s'étaient séparés de l'Ordre. A Tomar (22 novembre 1532) Dom Edme de Saulieu exerce son droit de visite, mais sans sévérité car il y avait une bulle de Clément VII (1523-1534) soustrayant le couvent à la visite des cisterciens.

5. *Preuves des droits de l'abbé de Morimond*

Sous cette rubrique la dernière partie du *Mémoire* est un discret plaidoyer en faveur de ces droits depuis longtemps battus en brêche. L'auteur cite des pièces qu'on trouve dans Bouton, à l'exception de la première: "Lettre de d. ferdinand gomes de gusman grand commandeur de calatrave du 12 aoust 1467" à l'abbé de Morimond "jean de blaisaye" portée par "f.ferdinand de arquello prieur de la maison de valence". On demande la confirmation d'un statut du Maître permettant aux chevaliers de disposer de leurs biens à leur mort. L'auteur a certainement mal lu la date puisque Jean VI de Blaisy fut abbé de 1441 à 1449 et visita Calatrava en 1444. Le Grand Commandeur était alors Don Juan Ramírez de Guzmán. Il n'a pas été possible de dater cette lettre.

Le droit de confirmation de l'élection du Grand Maître disparut en 1488 quand Innocent VIII supprima la Maîtrise au profit du roi d'Espagne. Restaient le droit de visite et celui de la nomination du Grand Prieur du Sacro Convento de Calatrava. Ce sont eux qui seront mis en cause et que le *Mémoire* s'efforce de justifier.

L'Empereur Charles Quint se montra toujours compréhensif et bienveillant. Le *Mémoire* cite plusieurs lettres (cf. Bouton, p. 222 et suiv.):

1. Lettre du 13 février 152... (entre 1520 et 1525). L'abbé de Morimond y est qualifié de chef suprême de l'Ordre: "*quorum tu supremum caput existis*".
2. Lettres du 15 novembre 1525 (Tolède), du 11 février 1526 (Tolède) et du 8 juillet 1526 (Grenade) sollicitant des dispenses. Cette dernière est datée du 18 juillet par Bouton. Dans celle du 11 février on lit: "*Cujus tu Pater et caput ex antiquis institutis ejusdem militiae et ordinis dignosceris*".

Des difficultés surgissent en 1529 à l'occasion de la deuxième guerre entre Charles Quint et François Ier [18]. Dom Claude Collin, Grand Prieur, avait démissioné pour raisons de santé. L'Empereur l'autorise à rentrer en France. Il écrit de Barcelone, le 6 juillet 1529, à l'abbé Dom Edme Ornot de Pichange:

> "Il vouloit envoyer un rlgx de calatrave avec luy [D. Claude Collin] pour porter les lettres par lesquelles il luy mandoit de pourvoir calatrave d'un autre rlgx prieur, ce qu'il n'avoit put executer a cause de la guerra qui luy avoit été déclaré par françois Ier roy de france, il avertit le d. abbé de morimond de n'y envoyer aucun prieur jusqu'a ce qu'il luy envoye luy même une personne pour l'accompagner, et que dans cet intervalle le sou-prieur gouvernera le spirituel et temporel du d. ordre et c'est ainsi que les guerres ont interrompu la mission des prieurs françois a calatrave."

Plus tard, en effet, il en demanda un. Ce fut Dom Nicolas d'Avenne. L'auteur du *Mémoire,* sans prendre garde qu'il contredit ce qu'il vient d'écrire, résume la nouvelle lettre de Charles Quint:

> "Il prie le d. abbé de morimond d'envoier pour cette fonction un rlgx de son monastere qui soit d'age. idoine, suffisamment lettré, de bonnes moeurs et clairvoiant, tel qu'il convient pour le gouvernement de calatrave, et a cet effet il envoie vers l'abbé de morimond frere antoine cejudum [Antonio Cejudo] prieur de valence pour l'informer de tout et faire compagnie a celuy qu'il envoiera [...] par ou on voit que hors le tems de guerre contre la france, l'espagne recevoit pour prieur de calatrave les rlgx françois nommés et institués par le Rme abbé de morimond, ainsi qu'il étoit ordonne par les anciens statuts de l'ordre de calatrave et autres statuts de l'ordre."

Ici se place un épisode curieux. Sans qu'on sache pour quelle raison Dom Ornot ne tint pas compte du voeu de l'Empereur. Il envoya en Espagne un nouveau Prieur, Dom Pierre Nivard, que le *Mémoire* appelle Pierre Nebal. Fraîchement accueilli Pierre Nivard ne put prendre possession de sa charge et se décida à rentrer en France. Le P. Bouton résume cette affaire et signale une correspondance adressée à l'abbé de Clairvaux, Dom Edme de Saulieu, alors en Espagne pour la visite des abbayes de ce pays. Les lettres sont écrites de Medina del Campo *en juin 1531 ou 1532* (P. Bouton, p. 223). Il s'agit de brouillons et de copies qui ne doivent pas être datés ce qui explique l'hésitation sur l'année. La connaissance de ces lettres sera utile pour l'édition du texte de Bronseval [19] puisqu'elles font allusion au voyage de l'abbé de Clairvaux. Entre autres choses on demande à Dom Edme de Saulieu d'intervenir auprès de l'Empereur. De sont côte l'abbé de Morimond conseille à son moine de s'en remettre au

18. Terminée la même année par le Traité de Cambrai dit *Paix des Dames.*
19. Sur ce journal voir *Studia Monastica,* I (1959), fasc. 1, p. 77, note 67.

jugement de Dom Edme. Peut-on dater les lettres en question? On sait que Dom Pierre Nivard rapporta avec lui la lettre demandant un nouveau Prieur, d'où on peut déjà conclure qu'il fit le voyage de retour en compagnie d'Antonio Cejudo. L'intarissable Bronseval nous donne la solution:

> "En cet endroit [20] nous rencontrâmes un religieux de Morimond qui venait de Calatrava et retournait à son monastère. Il ne pouvait partir avec son cheval car les habitants voulaient l'obliger à le vendre et, pour l'y contraindre, ils en vinrent au point de prendre le cheval dans l'auberge. Ensuite on les mena à la maison du juge comme s'il s'agissait d'un cheval sans maître et d'un maître sans cheval. Oh ! Abominable perversité ! Sous couleur de sauvegarder la justice le cheval fut enlevé et le pauvre frère brutalement dépouillé. Mais quand nous vimes ce qu'on avait fait aussi frauduleusement, nous tous [21] nous nous dressâmes contre le propriétaire de l'auberge, exigeant que le cheval soit ramené là où il se trouvait auparavant et nous ne cessâmes point tant que l'aubergiste lui-même ne se fut décidé pour sa part à batailler afin de le récupérer. Et il fut tellement houspillé que, finalement, le cheval nous fut rendu. Après le repas, *emmenant avec nous ce religieux*, nous reprîmes notre route" [22].

L'abbé de Clairvaux arriva à Medina del Campo le 27 mai 1532 (f.° 32) et rencontra le jour même le Clavero de Calatrava. Il y séjourna jusqu'au 10 juin, voyant quotidiennement le Clavero, et le 9 il eut avec lui un entretien concernant les droits de Calatrava sur Montesa (f.° 33ᵛ). Tout permet de penser que le moine de Morimond rencontré en fâcheuse posture à Atienza n'était autre que Pierre Nivard. Les lettres dont parle le P. Bouton doivent être datées de 1532 puisqu'on cite les régions déjà visitées par l'abbé de Clairvaux dans son voyage qui ne commença qu'au mois de septembre 1531 et des difficultés provoquées par les moines de la Congrégation de Castille, difficultés qui commencèrent à Medina del Campo lors de l'arrivée d'une délégation des triennaux présidée par l'abbé de la Espina [23].

Dom Nicolas d'Avenne mourut en 1552. Ce fut le dernier Prieur français du Sacro Convento de Calatrava. Charles Quint écrivit à Dom Jean IX Coquey:

20. Atienza, au nord de la province de Guadalajara.
21. Il s'agit des compagnons de voyage de l'abbé de Clairvaux.
22. Bronseval, f.° 30v et 31.
23. Bronseval, f.° 33 (4 juin 1532): "miserunt unum qui fuerat antea reformator tunc abbatem de Spina". F.° 30: une lettre fut confiée à l'abbé d'Ovila pour le Réformateur: "ipsorum reformatorem tunc abbas de Valle paradisi" (Valparaíso). Le Réformateur était Fr. Lorenzo de Peñafiel. Bronseval se plaint amèrement de l'influence des *conversos* dans la Congrégation de Castille et signale de nombreux *juifs* parmi les religieux. En 1534 Fr. Lorenzo de Peñafiel, effectivement, imposa le statut de *limpieza de sangre:* "In hoc Capitulo *de sanguine illorum, qui ad habitum admittendi essent inquiri iussum:* Decretumque ne quisquam admittatur, nisi cum onere, vt quadocumque infectus reperiatur, *etiam post professionem ejici possit*" (Manrique, *Annales...*, t. IV, p. 626).

"pour le prier d'établir un grand prieur regulier espagnol ou plustot de luy en confier la nomination en la qualite d'administrateur des milices, et jean coquey ne jugea pas a propos de luy accorder sa demande ne voulant pas deroger a son droit".

6. *Suppression de la juridiction*

Philippe II ne tolérait pas de Prieur étranger. Au Chapitre Général de Tolède (1563) il décida qu'il le nommerait lui-même. Dom Jean Coquey s'y opposa formellement. En 1565 le roi pria la reine de France d'intervenir auprès de l'abbé de Morimond. L'inflexible Dom Jean IX demeura sur ses positions. Passant outre Philippe II désigna

"d. louis alvares de solis rlgx de morerole (Moreruela) dans la vieille castille l'un des reformateurs de l'ordre en espagne, pour être institué cette fois seulement grand prieur regulier".

Le roi présenta Dom Luis Alvarez de Solís au pape Pie V pour faire confirmer son choix:

"Sans deroger au droit qu'il reconnoissoit encore en l'abbé de morimond de ce que ce pontife luy accorda en confirmant le presenté".

Contraint cette fois de s'incliner l'abbé de Morimond expédia le 15 novembre 1569 des lettres patentes pour confirmer à son tour le Prieur dans sa charge. Morimond n'intervint pas après la mort de celui-ci (1599) dans la nomination d'un Administrateur, mais, en 1629, Dom Claude II Brifaut désigna le Père Henriquez, de Huerta, puis Manrique qui renonça au titre (1645) et enfin le fameux Juan Caramuel, moine de la Espina, qui refusa [24].

Les calatravais obtinrent en 1668 une bulle de Clément IX qui les autorisait à élire un Prieur triennal choisi parmi leurs chapelains. Le Sacro Convento s'empressa de céder ce droit au roi [25]. Cependant, en 1672, Dom François II de Machaut nomma un Prieur à la demande de la régente Doña María Ana de Austria, Dom Juan de Velasco. C'était au moment

24. MANRIQUE, *Annales*..., t. I, p. 528, *Series Abbatum Morimundensis:* "Claudius dictus de Brifault [...] cum primum vacuam dignitatem Prioris novit, designavit Magistrum Chysostomum Henriquez Hispanum, atque Hortensis [Huerta] Coenobij Monachum, ann. 1629. Et eo defuncto, eumdem Prioratum nobis transmisit, ignorantibus prorsus litteris datis Morimundi die I. mensis Novembris, ann. 1623".

25. P. BOUTON, p. 225. MANRIQUE, dans la notice de D. Claude II Briffaut: "Sed Calatrava Capellanis sueta, nec passa Monachos ab anno 1600 per substitos triennales, vice Priorum, ex ipsis Capellanis assumptos, administratur". Depuis Alvarez de Solís les chevaliers choisissaient donc parmi leurs chapelains. La bulle ne faisat que sanctionner le fait accompli.

où Louis XIV créait à l'Espagne les pires difficultés. Un puissant parti antifrançais se forma contre Velasco (Bouton, p. 225). On a vu plus haut, à la fin du paragraphe consacré à *Morimond et Calatrava,* comment le *Mémoire* attribue cette nomination au désir des chevaliers "d'empêcher cette usurpation de la part du roy". On a peine à accepter une affirmation aussi optimiste. Dom de Machaut finit par se rendre aux instances de Velasco et cèda ses pouvoirs au roi d'Espagne.

Sur ces entrefaites le conseil d'État du roi de France (1691) ayant confirmé les droits de Morimond sur tous les Ordres, un nouvel abbé fit une dernière tentative en 1686 et pria Louis XIV d'intervenir à Rome et à Madrid. Ce fut peine perdue. La politique gallicane du roi de France avait indisposé la Cour romaine qui se prononça pour l'Espagne.

Alcántara et Montesa étaient à la remorque de Calatrava et se comportaient comme lui. Quant aux Portugais nous avons vu que depuis belle lurette chevaliers et chapelains ne reconnaissaient plus de l'Ordre de Cîteaux et des abbayes françaises, Morimond ou Clairvaux, que les privilèges dont ils avaient été comblés.

Le *Mémoire* s'interromp brusquement. La conclusion se trouve dans la liste des abbés de Morimond où l'auteur s'en prend au trop rigide Dom Jean Coquey:

> "C'est ainsi que jean IX refusant d'établir un religieux espagnol en cette charge rendit son droit douteux et litigieux, qui d'ailleurs etoit incontestable, car depuis ce tems la l'ordre de calatrave accoutumé de choisir un prieur parmi leurs chapelains ou aumoniers seculiers qu'ils rendirent amovible n'ont plus voulu recconnoitre les reguliers nommés de la part des abbés de morimond."

Abbaye N. D. de Port-du-Salut
Entrammes (Mayenne) 29 juin 1960

Bibliographie

En dehors des ouvrages classiques de Manrique et de Martène cités dans le texte, on doit consulter :

Canivez (R. P. Joseph), *Statuta capitulorum generalium Ordinis cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786,* Louvain, 1933-1941, 8 vol.

Dubois (Abbé), *Histoire de l'abbaye de Morimond,* 2e éd., Paris, 1852.

EYDOUX (Henri-Paul), *L'Eglise Abbatiale de Morimond,* Rome, 1958. Bibliographie complète. — *L'Abbatiale de Morimond et la Cathédrale de Langres,* Langres, 1957.

DIMIER (R. P. Anselme), *Morimond et son Empire,* Langres, 1959.

Calatrava :

La bibliographie se trouve dans Francis GUTTON, *L'Ordre de Calatrava,* Paris, 1955, p. 208 à 212.

A la suite, sous forme d'appendices, trois études du R. P. Jean de la Croix BOUTON, avec bibliographie complète.

Ordres portugais :

OLIVEIRA (Mgr Miguel de), *A Milícia de Évora e a Ordem de Calatrava,* dans *Lusitania Sacra,* I, Lisboa, 1956.

JAVIERRE MUR (Aurea), *La Orden de Calatrava en Portugal,* Madrid, 1952.

Le peu de valeur critique des autres ouvrages imprimés au Portugal sur ce sujet oblige à recourir aux documents manuscrits.

Bronseval :

En attendant l'édition de ce journal à laquelle on travaille en ce moment, il faut renvoyer à Marcel BATALLON, *Un itinéraire cistercien à travers l'Espagne et le Portugal du XVIe siècle (1531-1533),* dans *Mélanges Georges Le Gentil,* Lisbonne-Paris, 1949, p. 33 à 60.

H. O. EVENNETT
Fellow of Trinity College, Cambridge

THE LAST STAGES OF MEDIEVAL MONASTICISM IN ENGLAND

With the publication of his fourth volume on the history of monasticism and the religious orders in England, Dom David Knowles brings to completion a project conceived over a quarter of a century ago as a simple "cloister-monk". It has been finished with flying colours, and the colours the author now wears are those of Regius Professor of Modern History in the University of Cambridge, to which high academic eminence his project may be said to have brought him. *Exegit monumentum...* It is a noble and enduring one; and we are not likely to see it replaced [1]. Dom Knowles' acknowledged position as one of the outstanding figures in the English historical world today is due however not only to his scholarly achievement in one specialised field but also to the wide range of his sympathy and culture, and not least to his gifts as a writer of English prose, gifts nurtured and fostered by an extensive knowledge and deep appreciation of English literature. Here is a monastic historian who can claim an inside understanding of the meaning and problems of the religious life and at the same time can see and unfold its history within the larger framework of a whole cultural and national evolution, and whose literary skill can with equal ease charm an academic audience with a sympathetic appreciation of Macaulay as with a lecture on the Maurists [2].

It is significant that for this last volume Dom Knowles has chosen as his sub-title "The Tudor Age" — and not "The Dissolution". The Dissolution, it is true, necessarily overshadows the whole volume and the critical narrative of its events fills the central and major part. But there is also something that precedes and something that follows. What prece-

1. *The Monastic Order in England (943 - 1216)*, 1940; *The Religious Orders in England* I *(1216 - 1340)*, 1948; *The Religious Orders in England* II *(The End of the Middle Ages)*, 1955; *The Religious Orders in England* III *(The Tudor Age)*, 1959. All Cambridge University Press. Figure references in the text and notes are to pages in the final volume.

2. *Lord Macaulay, 1800 - 59.* A commemorative lecture, Cambridge, 1959. *The Maurists* Presidential address to the Royal Historical Society, in *Transactions*, 1959.

des is fifty years of undisturbed Tudor Monasticism from 1485 to 1535, a period which we must refrain from calling a prelude, or a prologue, since Dom Knowles insists, and rightly so, that we must not be mesmerised — as so many historians have been— by the catastrophe of the suppression itself into assuming that it was historically inevitable, and that the only interest the historian can find in the fifty years preceding is a search for the internal causes of decline and decay in an institution doomed to extinction through its own weaknesses and its failure to keep abreast of the times. Dom Knowles claims that the monasticism of these fifty years —the earlier of which form part of "a kind of interlunary period shunned by medievalists and modernists alike" — deserves study in its own right, without reference to an alleged Aristotelian *telos* of disaster; and so, in his first 140 pages, he gives us the kind of general survey that we have already become accustomed to in his previous volumes. What follows the Dissolution is first the abortive, somewhat pathetic, refoundations under Queen Mary I about which Dom Knowles nevertheless has much of significance to say, especially concerning the canonical nature of the refoundation of Westminster Abbey [3]; and secondly the appearance of the first lights of a true new dawn in the new stirrings of the monastic vocation among English Catholics of the Counter-Reformation age, the founding of the English Benedictine Priories on the continent and the eventual revival and re-erection —"si opus esset"— by Paul V in 1619 of the old English Benedictine Congregation with its tenuous, yet precious, link with the past in the person of Dom Sigebert Buckley [4].

What kind of general picture can be given of English monasticism between 1485 and 1535? What was the condition of those 800 to 850 communities of monks and nuns, canons and friars, who represented a way of living and an institution that had been an accepted feature of English life for some six hundred years, and that seemed so deeply rooted in English society, so closely interwoven into it, both at the national and the local level, as to make its sudden disappearance within a short five years appear inconceivable - until almost the last stroke before midnight? The pictvre is necessarily incomplete and sketchy, and necessarily constructed only out of such samples of information as have been left to us by the records. There stand out, however, as real examples of a high level of devotion and dedication —high by the standards of any age— the seven houses of Carthusians, including the London Charterhouse, the Bridgettines of Syon (founded by Henry V) and the Franciscan Obser-

3. Chapter XXXIV. *The Marian restoration.* 421-444.

4. Chapter XXXV. *The old and the new.* 444-456. This is a most skil Lully

4. Chapter XXXV. *The old and the new.* 444-456. This is a most skifully written chapter in which Dom Knowles draws upon the specialised worf of the late Abbot Justin McCann, of Ampleforth Abbey, the late Dom Hugh Connolly, of Downside Abbey, and the late Dom Stephen Marron(of Douay Abbey.

vants, and as the story goes on to recount the later tribulations of these bodies, their vicissitudes, their heroisms and their fate give opportunity for some of Dom Knowles' most effective writing. For the rest, we get an impression of a monasticism by no means dead or even moribund but lacking in inspiration and vigour, and marked by a typically mediaeval patchwork of varying levels of observance and decency ranging, for example's sake, from the serious scandals at Cistercian Thame (70-2) to the impressive gravity and dignity of the Benedictine observance at Durham Cathedral [5] (127-140). But if we are to judge the last decades of English mediaeval monasticism by what we can glean about it during these fifty years rather than by the findings of the Royal Visitors of 1535, which are now regarded by all serious historians as no true basis for an unbiased moral judgment [6], we shall, according to Dom Knowles' pages, not get the impression of frequent serious moral scandals of the first order or of many well-documented complete break-downs of the common life. Repeated instances in visitation records, however, of such phenomena as the presence of washerwomen and other females within the enclosure, or of beerdrinking after Compline, though no doubt relatively innocuous in themselves, do not suggest a general high level of idealism; though sheep in the garth and hounds in the cloisters and church (a frequent complaint, though not one peculiar to England) may be held to reflect an English love of animals and of country sport. But it is important to stress that in most orders during this period the routine machinery of visitation seems to have functioned regularly, while there was a complete absence in England of the continental plague of Commendams (except for one or two held by Wolsey) and little, at this period, of the private recourses to Rome for "licentiae standi extra", both of which abuses so seriously and for so long hindered monastic reform on the continent. This cannot perhaps be too much emphasized.

En revanche, it seems clear that English monasticism in the early Tudor period was more isolated from continental sources of spiritual inspiration than it had ever been before in the long centuries of its history. Even in the best regulated and more observant houses there seems detectable no trace either of the piety of the *Devotio Moderna* or of the movement towards systematic private meditation which in some continental reforms of the period were sowing the seeds of counter-reformation *ascèse* and calling in a new spirit and practice of private prayer to buttress the age-old corporate and liturgical life of religious communities. A leaven

5. Non-English readers may be reminded that in some English Cathedrals in the Middle Ages, the Canons were Benedictine Monks, the Bishop being in theory Abbot and the *de facto* superior a Cathedral Prior. This was the case at Canterbury, Winchester, Durham, Norwich, Ely, Worcester, Gloucester, Rochester, Bath and Coventry. The last two shared their rights with normal secular chapters at Wells and Lichfield respectively. At Carlisle the Chapter was Augustinian.

6. See below pp. 403 ss.

of this sort, if introduced at the turn of the century, might have had important effects, but it is only at the time of the new founding of Westminster under Mary I that there is a hint from Pole of calling in Cassinese influence (425, 432). Even the flower of English monasticism, namely the Carthusian houses and the Bridgettines of Syon (from whom Henry VIII encountered so much opposition) seem not to have been directly affected by any recent continental movement, and the link between the English Cistercians and Cîteaux itself was purely administrative. There was however one exception to this, and that was the penetration into England of the Franciscan Observant reform. After some earlier foundations, the first impulse towards which came from Edward IV's sister Margaret of Burgundy, an Observant Province was set up in 1499. On the eve of the Dissolution it contained seven houses (206) and about 200 religious, predominantly English. The Conventuals had about fifty-five houses. The Observants at Greenwich came to serve as chaplains and confessors to the Royal Family and so bore the brunt of royal displeasure when the delicate matter of the royal divorce broadened out into a politico-ecclesiastical revolution. But on the continent in the early 16th century the Observant movement itself had already lost force and in Italy the Capuchin reform, springing up out of the Observants themselves, was already —before the matter of the King's divorce had become serious in England— beginning once more to renew the well-spring of Franciscan inspiration for a new era.

While no previous author has attempted to give an independent overall view of English monasticism in these fifty years of the debatable ground between mediaeval and modern times such as is here attempted by Dom Knowles, or has even assembled for judgment all the material that exists, it is only a limited amount of new unpublished sources that Dom Knowles is able to add. Letters however from Cistercian superiors and other correspondents in England to Cîteaux, now being prepared for publication by Dr. C. H. Talbot, reveal, in Dom Knowles' view, the English Cistercians in their last half-century as "better organized, better disciplined and more firmly tied to the foreign centre of authority than has hitherto been realized"; the picture is by no means one "of chaos and degradation". But Cîteaux "which in earlier centuries could give at least some advice and protection, let the cable slip when the storm broke". Among the Black Benedictines, chapters and visitations were held regularly, while the records of Prior Redman's visitations of the twenty-nine English houses of the Premonstratensian Canons, in his capacity as commissary-general for the Abbot of Prémontré, enable us to see something at fairly close quarters of the state of affairs in one order which may well reflect that in others. Redman was an able man of county family, and successively bishop of St. Asaph, Exeter and Ely, dying in 1505. He visited each of the twenty-nine houses from six to eight times in twenty-seven years and Dom Knowles characteristically observes that

he must have got to know the country-side of his routes very well. The canons were not, one need hardly add, all in the most flourishing condition; the order had its black sheep and its black spots. But taken all in all, Dom Knowles' penetrating survey of the evidence [7] enables us to form some picture of an order by no means in stagnation, let alone vicious, with a disciplinary organisation functioning regularly and efficiently, and even showing occasional traces of a continuing apostolate. The canons still did work in the fields themselves and in general their houses were economically sound, though not, by comparison with others, rich. There is an appearance (for the most part) of a decent regularity of life and observance. Other source-material of this kind comes from episcopal visitations conducted in the Norwich diocese and in the huge Lincoln diocese. East Anglia was seemingly not, by and large, an area of great monastic zeal. There were a number of small unsatisfactory houses of Austin canons; and isolation and rusticity in a remote countryside —anywhere— tend to go with faults and lack of inspiration. Later Norwich visitations shortly before the Dissolution show little change in East Anglia as a whole from the situation several decades previously. But over the broad area of the Norwich, Lincoln and a few other dioceses for which episcopal visitation records are available, Dom Knowles finds that economic distress and financial embarrassment were *not* common features among the monks, nuns and canons. Numbers were *not* falling in the fifty years previous to the Dissolution — on the aggregate they were probably tending to rise. But recruitment, of course, was a highly local business and monasticism perhaps as much a livelihood as a vocation. At the diminished priories of Dunstable and Missenden, for example, numbers rose after earlier exhortations, no doubt "in response to advertisement".

There exist for this period few intimate or personal records available to give flesh and blood to the bare bones of visitation records. But of what there is Dom Knowles has made full use. In William Selling, the 15th century humanist monk and Prior of Christ Church, Canterbury, with his Italian connections, Richard Kidderminster with his "orderly and enlightened rule" at Winchcombe and John Islip, Abbot of Westminster, whose magnificent funeral took place on the morrow after the Convocations had acknowledged the Royal Headship of the Church in 1532, there are personalities of real interest among the black monks, though they fall short of the eminence and outstanding qualities of some of their predecessors dealt with in Dom Knowles' earlier volumes. Some recently discovered letters of a young Evesham monk written about 1530 (and made available to Dom Knowles by Mr. W. A. Pantin of Oriel College, Oxford, and Dom Hugh Aveling of Ampleforth Abbey) reveal a pleasing

7. Chapter IV. 39-52.

picture of humanistic interests cultivated at Evesham on the very eve of the Dissolution, a phenomenon which Dom Knowles regards as exceptional. Most attractive of all is the picture of William More, Cathedral Prior of Worcester from 1518 to 1536, amiable, charitable, and well-intentioned, but spending the bulk of his time going the round of his priorial manors, fitting up his various lodgings with taste and elegance, even perhaps extravagance, distributing largesse and accompanied always by a fairly numerous household: the epitome, we may say, of the comfortable black monks of the day in the blameless unsuitability of his way of life [8].

In a short chapter on general monastic activities, Dom Knowles gleans what he can. Here and there a real interest in the musical developments of the age, in the polyphonic movement, is detectable, but no monastic composer appears and the normal concentration is on the Gregorian chant. There are one or two monastic printing presses recorded, though printing was nowhere taken up as a monastic *oeuvre*. Indeed, it is in the lack of an *oeuvre* as such that Dom Knowles sees one of the weak points of the monasticism of this period. One traditional activity however went on with but little abated zeal — that of building and embellishment. Up to the eve of the Dissolution the monks and canons of England were building, restoring and decorating, and their buildings were, in general, being kept in good repair. The beautiful tower of Fountains Abbey, for example, the fan-work at Peterborough and almost the whole of Bath Abbey date from this period.

Though building does not necessarily imply good financial management, one of the significant achievements of this book is its final demolition of the theory, continually repeated or implied in so many older works, that the English monasteries in the decades preceding the Dissolution were suffering from financial mismanagement, crippled with debt, and in general approaching a climax of economic disorder and decay. This belief, which contributed to the wider theory of the intrinsic inevitability of the Dissolution, is now seen to be the reverse of true, and it is a great tribute to the versatility of Dom Knowles' scholarship and to his ability to handle with such surety of touch the difficult economic side of his subject-matter that he has been able to demonstrate this without fear of radical correction. Hinted at by various pieces of circumstantial evidence used in his earlier chapters,. the main point is not fully brought out until later when Dom Knowles examines directly the economy of the monasteries in 1535 (241-268). This he is able to do for that date because for that year and the next (the very eve of the first suppressions) a good deal of direct evidence is available. Practically all of it has been used before, but no one, I think, before Dom Knowles has assembled it all

8. Chapter IX. 108-127.

and viewed and judged it maturely as a whole. Gasquet's work in this field of his monastic history, as in others, was inevitably patchy and incomplete and to some extent amateur. It is worth while going into the economic question a little more fully because the whole matter of the wealth of the monasteries is central and focal in the history of the suppressión.

The basic document for estimating the current income of the monasteries is that known as the *Valor Ecclesiasticus.* This consists of returns made by the monasteries to royal commissions sent out in 1535 to assess ecclesiastical revenues with a view to new royal taxation, the Act of Parliament declaring the Crown's Supreme Headship of the Church having already become Law. The local ordinary was the only churchman on the commission, which, scheduled to complete its work in five months, took nine to complete it. The returns were available to the government early in 1536. The Russian scholar Savine studied these carefully in a basic book [9]. Dom Knowles subjects his findings to a renewed and critical scrutiny. He has also gone to many monastic account rolls which survive to give details of expenditure, and there is much further information of an economic character to be gained from the reports of various commissions and visitors between 1536 and 1539. The total annual monastic income, Dom Knowles argues, must have been substantially higher than Savine's figure of about £ 165,000. He himself suggests about £ 200,000. Savine's figures, in the first place, were based on the returns for some 553 houses only and excluded the Welsh monasteries and some others and all the Friars (who had about 187 houses between them but were very poor and can practically be excluded for this purpose). In the second place, Savine's figures were calculated, for the most part, *after* allowance had been made by the commissioners for allowable items not to be subject to tax. These latter, however, are difficult to reconstitute. Thirdly, it is suggested that there must have been many undervaluations made, especially in respect of scattered and remote northern properties, and in the valuation of woodlands (often a substantial source of income) and demesnes "in hand" [10]. But, most important of all, whereas it has been customary to think of monastic wealth exclusively in terms of income, and of income declared to these commissioners for purposes of taxation, Dom Knowles points out that the monasteries possessed also many capital resources not covered by the 1535 enquiry, of a kind that would figure in a modern balance-sheet estimating assets and would be taken into

9. A. Savine, *The English Monasteries on the eve of the Dissolution* (Oxford Studies in social and legal history, I, 1909).

10. A number of most interesting and important details about monastic revenues in all their diversity, spiritual and temporal, urban and rural, are set out very clearly by Dom Knowles on pp. 248 - 252.

account in any over-all estimate of prosperity or solvency. Capital or fixed assets such as the value of buildings, standing crops, livestock, accumulated stores, treasure, cash-in-hand (of which Dom Knowles argues that obedientiaries must always have had a supply) must all be surely reckoned as wealth, and must often have been considerable in extent, though they are almost impossible for a modern historian to estimate. A final figure for total monastic wealth therefore must evade us and we are further off than ever from being able to calculate a percentage relationship between monastic wealth and total national wealth - especially as we also do not know the latter. Dom Knowles accepts from Savine, however, the division of the monasteries into five different income-groups, namely: very small (under £ 20 income per annum, with 9 % of the 553 houses in Savine); small (£ 20 to £ 100, with 35 %); medium (£ 100 to £ 300, with 35 %); large (£ 300 to £ 1,000, with 16 %) and very large (over £ 1,000). This last group contained only 23 houses, but it accounted for more than a quarter of the total income. Putting income over against expediture traceable in surviving account rolls Dom Knowles asks what general conclusions can be drawn. The first is this: that the monks as a whole were by no means drifting towards insolvency. The account rolls, we are told, give information on debts. Much play has been made in the past with monastic debts. Dom Knowles puts the whole subject into proper focus. If the debts are analysed they are seen to consist for the most part of credit transactions, seasonal or long-term, that do not impinge on general financial stability, and that were normal to business life in the sixteenth century. Debts have to be seen not *in vacuo* but in the context of assets. Many houses were free from debt. Few were significantly in debt having regard to their general resources. Very few were seriously crippled by debt. In fact, the monasteries as a whole had no difficulty in making both ends meet or in producing an annual surplus —or "profit"— on their turnover. The burden of corrodies has also been much exaggerated; in monastic finances as a whole they were not a major factor, though a few individual houses suffered from them.

But the rebuttal of the one charge, that of economic and financial inefficiency leading to crippling debt and decay, can easily lead to others. Were monastic revenues being misapplied? Was there wastage in the administration of large profits? Ought not far more to have been spent on charitable or educational purposes? Dom Knowles deals very interestingly with these questions, into which an element of moral judgement must necessarily enter. He sets out (256) the percentages, so far as they can be calculated, into which the different categories of normal expenditure fall within the total. These seem to be not unreasonable. From a professional accountant's point of view, he continues, the surpluses, or "profits" (perhaps as high as 30 % in some cases) were not excessive when account is taken of contingent liabilities such as taxation, repairs

and expenses of litigation. But Dom Knowles singles out three weak spots in the whole system. First of all, the heavy expenses of the separate establishments of so many superiors — such as abbots and priors. Such establishments were not, of course, peculiar to England, but they were clearly against the spirit of all original monastic rules and Dom Knowles maintains that they could no longer be justified by appeal to feudal rank or other social considerations; bound up with this was the over-generous if only sporadically-occurring allowances in manors and revenues given to retired superiors. Secondly there was the decentralization of financial administration among a growing number of obedientiaries, which can hardly have made for efficiency or economy although in some cases superiors towards the end of the period were beginning to take things back into their own hands. Thirdly there were wasteful and superfluous elements in household management. This last point raises the question —among others— of the material standard of living of the religious. Much information can be derived about the numbers of servants employed, the charities maintained, the style of living kept up and so forth, from the 1536 visitations [11]. In the past, both Gasquet and his sharpest critic Coulton tended to exaggerate the number of monastic dependants, but for different reasons; Gasquet to make the most of the alleged unemployment consequent upon the suppression, Coulton in order to castigate the monastic ease of life. Dom Knowles' approach is very factual and must be admitted to carry conviction. The number of monastic servants and dependants often looks unreasonably large, but if analysed in the light of requirements appears very differently. The bigger houses, at least, had fluctuating and unpredictable obligations of hospitality for which they had to be prepared; this was so with all great mediaeval households both lay and ecclesiastical. The number of employees engaged in essential economic tasks would have been much the same whoever owned the property — and, incidentally, these employees were no doubt taken on in due course by the new owners. The number of personal attendants, or domestic servants, is calculated as working out at an average of not more than one for each religious (and presumably a large number would have been out of work at the Dissolution) but Dom Knowles claims that it was only superiors and obedientiaries, not the ordinary "cloister-monks", who were given the domestic services enjoyed by all alike in many monasteries today. Some waste, some redundancy in household and kitchen management there must inevitably have been — all mediaeval large-scale household economy was necessarily wasteful by modern standards; but if there was more of it in monasteries than in baronial castles much of the food would find its way by means of charitable distributions into

11. See below pp. 407-408.

other and doubtless more needy mouths. But Dom Knowles does not doubt that in the main the religious "lived well" and that in many communities there was too high a standard "of personal comfort and corporate magnificence" and that this entailed expenses hardly consistent with the simplicity of life and fare indicated by the monastic rule and calling.

In view of all this can we really absolve the monks from the charge of not spending enough of their income on charity and education? Dom Knowles is inclined, from a broad point of view, to admit the soft impeachment but sees that certain considerations combine somewhat to blunt its force. It is true that just as it is no longer possible to maintain that large-scale pauperization of dependants followed the Dissolution, so it cannot be said that the monasteries in their last hundred years were playing a major charitable or educational role. Yet the pendulum of opinion, Dom Knowles believes, has probably swung too far in the opposite direction. The 'poor relief' involved in distributions of food should not, he maintains, be underestimated; but, considered in the large, it is a question, in regard both to charity *and* education, more of incidental helps and small activities leaving little or no direct documentary evidence than of major commitments or undertakings. "While the old myth of the Tudor monks as a great educational force has been rightly exploded, the real if unspectacular services of the monasteries in providing free education must not be forgotten." Savine estimated that no more than about 3 % of monastic income as a whole was exempted from taxability on the ground of being ear-marked compulsorily for alms of some sort — at some houses the figure was nil. Dom Knowles maintains that there is evidence —scattered and diverse— of greater activity than this in such matters as boys directly cared for or maintained, hospitals and almshouses supported, haphazard private charities on a considerable scale —such as those of Prior More— which "taken altogether would certainly double and perhaps treble the sums allowed by the commissioners and thus would bring the total to something very near the tenth part traditionally apportioned to charity". It may perhaps need a little exercise of charitable imagination to accept this completely. Dom Knowles points out that religious orders and communities specifically devoted to charitable and educational work such as were beginning to be founded in the early counter-reformation period on the continent — and indeed had previously appeared there in late mediaeval times — found no echo in England. Here is another feature of the isolation of English religious life in Tudor times from that of the continent which was part of its undoing.

If we look at the English Friars [12] Dominicans, Franciscans, Austin Friars, Carmelites and a few smaller communities (there were no Servites

12. Chapter V. 52-62.

in mediaeval England) — we find, with the sole exception of the Franciscan Observants already referred to, the same absence of signs of lively zeal or of characters of hi·h personal distinction or of educational usefulness on an important scale. But if what is known of the life of the monks and nuns and canons is in the last resort only sketchy and patchy, our picture of the Friars is even dimmer and more shadowy. Dom Knowles estimates them as about 3.000 strong —the largest total since the Black Death— but numerical recovery had not been accompanied by a revival of intellectual or spiritual distinction. Their influence in the universities was at a low ebb. Henry Standish, the Franciscan regarded by Dom Knowles as "the last distinguished English Friar of his generation", was the focal point of the celebrated case of Richard Hunne and clerical immunities. Little or nothing is known for certain of disciplinary conditions. And so little were the Friars any longer "a bulwark of traditional Catholic teaching on the higher level" (60) as they had been in the age of Wycliffe, that it was from their ranks that there came many of the earliest English Protestants — Barnes, Coverdale and Brown, for instance, from the Augustinians (was there, after all, some hidden tradition favourable to Lutheran ideas at work in this order?) and Bale from the Carmelite Order that had produced so many champions against Lollardy. Dom Knowles places these turncoat friars among the ancestors of English Puritanism. Some of them were destined to fill Anglican bishoprics.

* * *

Even as late as 1534, we may say, the year of the Act of Supremacy, the religious orders seemed as firmly established in English life as they had ever been. Though they had their critics, and perhaps these were on the increase, with the increased anti-clericalism of the day, this was nothing new; while local quarrels —as for example those between abbey and town at Bury St. Edmunds— in their way only served to illustrate that the embedding of monasticism in society constituted, as it were, one of the mediaeval unities. The monks, nuns and friars of the later English middle ages —Dom Knowles is never tired of making the point— were not, and did not feel themselves to be, a race apart from other Englishmen. They were not post-Tridentine or Twentieth Century in their professional self-consciousness. Society accepted them as part of its normal self, and they in return accepted society. There was not the modern feeling of disjunction or opposition. Monasteries were part of the fabric of things and this applied on a local as well as a national scale. Dom Knowles underlines frequently the force of this monastic identification with a locality. With the possible exception of the Friars, whose constitutions

were different, English monastic houses were very local in their interests as well as in their recruitment, though naturally the transference of subjects of local provenance to houses in different parts of England was by no means unknown. But by and large the immediate purview of each house tended to be restricted, and relegation to other regions a real exile. The network of relationships in which each house was necessarily involved —its "bound-upness" with its own countryside— was a powerful factor in its life, and doubtless this was not peculiar to the English monasteries alone. In developing this theme Dom Knowles reveals all his own great feeling for the English countryside, bringing before us in vivid evocatory phrases now the Yorkshire dales or the Welsh valleys, now the West country of the Severn and Avon valleys and the Vale of Evesham, now the placid scenery of the Dorset and Somerset countrysides.

This union of the religious and their establishments with the national and the local life of the English people, however, cut both ways. It had become, by the beginning of the sixteenth century, one of the aspects of the loosening of feelings of oecumenicity in the English outlook — a psychological detachment from the continent which was a part of a new type of nationalism and which was affecting church as well as state. The involvement of the religious orders in the general current of the national life therefore, which had been, and might have continued to be, a powerful protecting cover for their continued existence, was also capable in altered circumstances of drawing them to their own downfall, as part of the larger process by which an excess of trust in Christian Princes (deriving from the unitary mediaeval view of Christian society) wrought in the end the destruction of Catholicism in England and elsewhere. For the dissolution of the English monasteries (one of the rare examples in English history of the complete and revolutionary destruction of an existing institution) was brought about not by a popular uprising of a Protestant nature, not by a social revolution, nor yet by internal decay and collapse, but by the administrative action of an "Anglo-Catholic" King, who having repudiated the authority of Rome and arrogated to himself all jurisdiction over the English Church still sought to maintain traditional catholic doctrine and to exclude from his realm the new Lutheran ideas against which he himself had previously written. The key to the Dissolution lies therefore in the Royal Headship of the Church, finally achieved in 1534 with the Act of Supremacy, an Act of Parliament and therefore technically of the whole Realm, and in a strict legal (if fictional) sense, consequently, involving every Englishman in it, whether layman or cleric. Indeed the religious were among those obliged individually to accept on oath not only the validity of the King's divorce, as pronounced by Cranmer in opposition to the final Roman refusal, not only the succes-

sion to the crown of the offspring of Anne Boleyn [13], but also the Royal Supremacy over the Church and the rejection of papal jurisdiction. With whatever twinges of conscience they may have done so, it remains true that accept the Supremacy they did, and the fate that befell those who resisted to the last — More, Fisher, the Carthusians, the Bridgettines and others — was not calculated to give added strength to the still small voice of conscience where it might perhaps have been heard. The involvement of monasticism in the general run of English life had, in fact, meant a weakening of that spiritual independence and detachment which is an essential basis, we may say, of the monastic profession and the only ultimate source of its will to survive. It was not precisely that the monks and nuns, the canons and friars, had ever all been self-consciously the "agents", "tools" or "soldiers" of the Pope in the popular legendary sense, but there was some truth in the belief which represented them as such, inasmuch as by separating themselves from him they had lost their only possible source of appeal from the Crown and delivered themselves into the Crown's hands. Not, of course, that the Papacy could have saved them. But it is well to remember that the members of the religious houses dissolved in England between 1536 and 1539 were all in a state of schism and had all [14] taken, willingly or otherwise, oaths repudiating the papal jurisdiction in England and accepting the Royal Supremacy over the Church as set forth in the Act of 1534. Dom Knowles emphasises this at several points. He reminds us too that with the exception of the nunneries, the houses of friars and the Carthusians, all religious superiors were members either of the House of Lords or of the upper House of one or other of the two Convocations of Canterbury and York. In neither place do they seem to have resisted the "Submission" of 1532 or the Boleyn Succession or the Supremacy of 1534 any more than the bishops or other clergy. The religious were all "implicated however unwillingly or mechanically in all the stages of the ecclesiastical revolution" [15].

That all this could be so must doubtless indicate some general spiritual weakness coupled with a failure, perhaps, in perception among a body of men who should have stood forth as an *élite,* but who at the critical moment with only very few exceptions followed the general tide with

13. There is not room here to discuss the relationship of the Divorce and Succession questions to that of the Supremacy. Dom Knowles' discussion on pages 173 et seq. should be read.

14. Not that there is direct evidence for every individual, but in the circumstances it is hard to believe that any could have been allowed with impunity to stand out.

15. 178 - 181. The whole of this chapter, *Acceptance of the Royal Supremacy,* 173 - 181, should be read very carefully for Dom Knowles' disentanglement of the different oaths demanded in these years in respect of the Divorce, the Succession, and the Supremacy, some of which have been confused by earlier writers.

the bishops (save Fisher), the secular clergy and the general body of laymen. It may be that it is just here that we should find the touchstone by which to make our final judgment on the English religious of this age. The alternative to acceptance of the Supremacy, however, was grim. Moreover we must realize that alike behind the Supremacy and the fact of its so easy acceptance, there lay a movement of feeling and ideas which was beginning to transform the general state of public opinion, difficult though this may be to detect and define.

It is this whole problem of the attainment of the Royal Supremacy over the Church and the atmosphere in which it was carried through and which made it possible that Dom Knowles deals with in his second section[16]. He starts with that great dissolvent of ideas all over Europe — Erasmus. We have here the problem of "the Renaissance" and its impact on religious thought and on spirituality. Dom Knowles' fifteen pages on Erasmus (in which he finds himself in frequent agreement with the late Professor Renaudet) are a fine piece of delicate and perceptive analysis, in which we may however perhaps perceive some element of contest between heart and head in the author's desire to bring the protean humanist character under unitary control. Erasmus was not *au fond* a sceptic but his spirituality was (as I think Dom Knowles has aptly said somewhere and as Ignatius Loyola quickly saw) a "low-pressure" spirituality not easily reconcilable with fervent monastic ideals or even with those ideals themselves — quite apart from the cruder criticisms of monastic abuses in the pictures of monks and friars contained in Erasmus' more popular works. Erasmus' conception of religion was certainly not favourable to the monastic virtues and practices and fell in with, even if it did not help to create, the new type of anticlericalism of the age. While pointing out that before the Dissolution the appeal of Erasmus could only have been felt directly by a small number of Englishmen, the scholarly and the intellectuals whether clerical or lay, Dom Knowles also suggests that it is unlikely that the *Adagia*, the *Encomium Moriae*, the *Colloquia* and the *Enchiridion Militis Christiani* could have been unknown to the intelligent and well-read Henry VIII, imparting to some extent a new colouring to his mind's outlook. Another aspect of the spiritual luke-warmness of the English Catholicism of the 1520s, and of the unpopularity of the clergy, was the growth of the prestige of the Monarchy, the rise of that special form of Renaissance King-worship in England which made it possible for Henry VIII, after the fall of Wolsey and with the assistance of Thomas Cromwell, to carry through in legal forms and with Parliamentary cooperation, an ecclesiastical revolution which probably only a small minority of Englishmen actively wanted (and which entailed the destruction of the Monasteries) but which so

16. Part Two. *The Gathering Storm*. 141-195.

few found strength to resist. The spirits of non-resistance, of scepticism, and of indifference, worked in with each other, and it would seem unrealistic to suppose that Henry's eventual attainment — after so protracted a frustration — of his desires for Divorce and Re-marriage by means of a successful repudiation of the Papacy and the assertion through Parliamentary Statute of his Headship of the English Church, did not give him an enormously enhanced sense of power and self-confidence and open out new vistas of thought in his quick mind. A very wide Rubicon had been crossed. The sensation must have been intoxicating. We see a king, then, who has at last realised — to use St Thomas More's phrase — his "lion's strength", and employed it to "break the bonds of Rome" with impunity, with his matrimonial desires fulfilled and a minister of extreme competence and intelligence at his elbow. What will follow? Will he rest on his oars after attaining his ecclesiastical supremacy, or will he go further? Why — in effect — did Henry VIII, who was not, and never was to be, a Protestant in doctrine turn against the Monasteries, and was it on his own initiative or Cromwell's?

These are questions to which we cannot give precise answers. But the momentum which was started in 1529 after Wolsey's fall could hardly have been halted in 1534. In contained within itself the elements of revolution in more ways than one— especially if Dr Elton is right [17]. An administrative revolution involving a search for new financial means was now in progress side by side with, indeed intertwined with, the ecclesiastical one. Movement had set in; programmes for the future could not but form themselves within the minds of the King and his restless minister. Dom Knowles does not believe that the suppressions made by Wolsey were significant in setting a precedent for Henry and Cromwell [18], for they were done in the mediaeval tradition; nor does he attach importance as a possible *ballon d'essai* to the surrender to the Crown and subsequent dissolution in 1532 of a small bankrupt house of Austin Canons, though he notes that most of its property was given to Audley, who had become Chancellor on More's resignation, also that no papal permission was obtained or solicited and that "this was the first example of complete secularisation, and thus provided the spectacle of all the elements of the finished technique of suppression appearing together at the same moment" (201). But in a necessarily slight though suggestive survey of some continental developments he hazards the guess that monastic suppressions in Germany and in Scandinavia up to 1534 might well have impressed Henry VIII's mind (so far as he would have accurate knowledge of them) with the benefits

17. G. R. ELTON, *The Tudor Revolution in Government*, Cambridge, 1953.
18. Chapter XII, 157-165.

that could accrue to needy monarchs by such a course of action. "An influence from the North upon England is chronologically admissible." Dom Knowles will not let the bulky figure of Henry VIII take refuge behind that of his minister. However the partnership may have operated, Henry, he writes "if he did not plan and will the whole pattern of events, approved it and made it his own when it was accomplished". He points to two royal *aides-mémoire* written five and eight years later respectively, advising James V of Scotland to consider well the value of the precedent Henry himself had set — the values referred to being material rather than religious [19]. The fact too that it was men from the very flower of English monasticism — the observant Franciscans, the Carthusians and the Bridgettines — who alone among the religious had shown independence and had stood out against Henry's will in the matters of the Divorce, the Succession and the Supremacy (the whole moving story of which is re-told most effectively in some of Dom Knowles' best pages) [20] may well have turned the royal mind further against the religious as a whole, by suggesting that drastic spiritual reform of the rest might have unfortunate results. Dom Knowles will have nothing of the notion that monastic reform of a genuine type ever had any real place in the mind of either Henry or Cromwell or that it can be detected in any of their doings. That the Franciscan observants were immediately suppressed in 1534 after the resistance of some of them to the Supremacy and their members divided among the Conventual houses after some individuals had been brutally treated, does not argue much zeal for monastic reform as such, and even though the majority of the Carthusians and Bridgettines in the end succumbed to pressure to take the oaths demanded, their conventual lives had received a shattering shock. The ecclesiastical supremacy was not meant to be a mere adornment. It was to serve royal power and further the royal interests — and the transference to the control of the Crown of at least some of the financial resources of the Church must have been included. Even while the Act of Supremacy was still in the making there is evidence, Dom Knowles tells us (201-2), that the King and his minister had been pondering over the whole question of ecclesiastical, including monastic, property, and a plan seems to have been drafted for closing down the

19. 205-7. Compare the following: "When it is asked why the Scottish Crown did not follow the English example and dissolve the monasteries, one answer is that it was already profiting sufficiently from the Church without interfering with its existing structure; but another is that the abbey property was already to a large extent in the hands of laymen other than the sovereign and the failure of post-reformation attempts to annex the monastic temporalities to the Crown suggests that a pre-Reformation experiment in dissolution would likewise have been of little benefit to the Crown". G. DONALDSON, *The Scottish Reformation*, Cambridge, 1960, p. 40.

20. Chapters XVII, XVIII and XIX. 206-240.

smaller monasteries and scaling down the income of the larger as part of a more general project of ecclesiastical expropriation. It should be remembered that the top-heaviness of ecclesiastical revenues in the later middle ages and the impoverishment of parochial resources in favour of absentee rectors, remote corporations and the whole crew of pluralists and pensioners who battened upon ecclesiastical resources in a system encouraged by curial practice at Rome, were in practically every country in Europe a major and dominating disfigurement in the Church, one of the root causes of pastoral inefficiency, of the breakdown of discipline and therefore also of moral degradation. Every "reform" of the church, of whatever doctrinal colour, needed and had to demand a redistribution of ecclesiastical properties and revenues of some kind or other if it were to succeed, and our judgment on any particular plan must depend on our view of the planners and their ultimate aims. We can hardly doubt that for two or three years before he took action Henry's mind must have been brooding at least intermittently over the position of the religious orders as over other institutions in the Church, and it may, perhaps, be permitted to us to enquire whether the notion of a redistribution of part of their revenues in the interests of learning or 'reform' in some real sense may not at some stage have played a genuine role in these cogitations. Dom Knowles, however, believes that as soon as the first steps began to be taken the road was clearly sign-pointed towards suppression rather than reform, despite all the signs which he himself dwells on more than once indicating that the final policy to be followed developed only gradually and almost haphazardly.

* * *

Things began to move when late in 1534, probably in December, commissions were drafted authorising Cromwell, as the King's Vice-Gerent in matters spiritual, and others with him, to undertake a visitation enquiring into the state of the monasteries. The visitors were to be armed with a long questionnaire on the internal state of the religious houses and with injunctions to be imposed on them by way of reform. Thus, so far as outward form went, reform was at least one of the declared objects of the move, while the normal procedure used in visitation by bishops or religious superiors was to be followed by these visitors now acting in the name of the King whose ecclesiastical supremacy had recently been acknowledged, although in the event they departed gravely from this procedure in the way in which the *Comperta* were compiled and used (278-9). The start of the visitation was delayed in order to give precedence to the royal commissioners who were touring the country in the earlier months of 1535 collecting the evidence on which the *Valor Ecclesiasticus* was based and so bringing monastic revenues to the government's attention. Thus by the time the monastic

visitations got under way in August 1535, the monks had already within the past twelve months suffered the visits of the commissioners exacting the Oath of the Supremacy and also those enquiring into the details of their revenues. To make assurance doubly sure, and no doubt to underline the monks' helplessness in face of the Crown, the new visitors were to remind the religious of the Oaths they had already taken in regard to the succession, the supremacy and the rejection of papal authority. Earlier in the year Fisher and More had been executed for rejecting the supremacy.

Dom Knowles' treatment of these famous visitations of 1535 shows his critical powers at their best. No previous writer has considered the whole existing body of evidence with such mature judgment, absence of passion, and sense of the conditions of the times. He does not seek to blacken, but to understand, the character and activities of the royal visitors — Layton, Legh, Price, Tregonwell and the others — whom he vividly portrays on their rushed itinerary throughout the length and breadth of England during a wet summer. His miniature character sketches of them are masterpieces (especially those of Layton, 270-2 and Legh, 272) and his summing up deserves to be quoted for it damns these men as monastic visitors more surely by its cold realism than could any passionate denunciation. "It is, however, a mistake to regard them as a group of unusually odious and brutal persecutors and informers of the family of Titus Oates. The five or six agents most active in the business were all men of intelligence who made for themselves careers of some distinction and considerable profit quite apart from their connection with the monasteries. They were in fact, as a group, neither worse nor better than the agents of the government of every degree from the Chancellors Audley and Rich downwards: adulatory, pliant, time-serving, they were wholly materialistic in outlook, and ready to accuse or ruin any man, friend or foe, stranger or relative, in order to retain the favour of Henry or Cromwell, but they were often sagacious, moderate and good-natured in their personal dealings when neither career nor cash was at stake. All were either canonists, civilians or common lawyers, and were used, after the fashion of Henry's servants, for every kind of business, administrative, judicial and diplomatic. Among them, priests and laymen were in almost equal numbers."

Nevertheless, Dom Knowles also believes, though he admits that it is less a question of direct proof than of converging probabilities, that partial suppression had more or less been decided upon before the visitations began, and that the visitors realised that it was their business to provide evidence of gross moral corruption upon which to base a case, despite the fact that the questionnaire places no emphasis on sexual faults and gives no encouragement to the use of inquisitorial methods (274-5). He points out the extreme and increasing speed of the visitations, greater even than that of some episcopal precedents (286-7). He

does not question the increasing coarseness and bullying attitude of the visitors, and argues that their findings as recorded both in their lively letters to Cromwell and in the *Comperta* afterwards submitted, can only have been based on extremely rapid and selective interrogations of the monks and nuns made after the visitors had first summed up for themselves the character of the superior and conducted a brief search for superstitious objects to denounce. A visitation on which so much turned — indeed ultimately the fate of all the religious — should surely have been conducted with more rather than less of the normal care.

Neither monastic reform nor an unbiassed attempt to assess the condition of the monasteries was in Dom Knowles' view the true object of this royal visitation. He points out that the Act for the suppression of all houses with less than £200 annual income was introduced into Parliament even before the visitations had ended. Nonetheless great play was made — and has since been made — with the evidence of the visitors, evidence which has often been regarded as of decisive import in settling the fate of the monasteries as soon as its nature began to be realised. Though Dom Knowles denies that this was so, he realizes the necessity of evaluating the visitors' work critically and sets himself to do so. He points out first of all that the *Comperta* "were recorded and assembled not, as in canonical visitations, as a basis for remedial punishment, but as information to be sent to Cromwell and used for any purpose he might think fit". Moreover Layton and Legh increasingly used "harsh, bullying treatment" in their examinations of both men and women, young and old, especially in their questionings and demands for admissions of guilt in respect of sexual matters (and not only lapses involving other people) in ways which were "wholly uncanonical and, on elementary ethical principles, unlawful". Now the *Comperta* taken by themselves certainly appear to give a horrifying picture of sexual corruption. Dom Knowles speaks of their "nauseating columns", selections from which were probably read out in the House of Commons and at which successive historians have held up their hands in horror. Hardly any other charges than sexual are made in them. The picture however looks very different, though far from immaculate, after Dom Knowles' close and careful analysis, which, distasteful as the subject-matter is, needed to be made because earlier more favourable judgments — even Gasquet's — had been made in far too impressionistic a way and without full consideration of the evidence. We may leave each reader to study for himself Dom Knowles' critical analysis on pages 293-303, which leads him to the conclusion that the impression of general and utter depravity conveyed by the *Comperta* is not justified. It is an interesting side-line on the alleged moral purpose of the visitations that a number of individuals accused of grave moral vice by the visitors were afterwards given pensions by the government and even high ecclesiastical preferment.

The moral accusations against the religious were based on the visitors' questionings. There were in addition the Injunctions imposed by the visitors. For the most part those dealing with the daily life of the house were on traditional lines, "on the whole neither novel nor remarkably severe". But there were a number which tended either to make the whole system unworkable or to transform its spirit. In the first category the most important was the absolute prohibition against any monk ever leaving the enclosure. If intended to include superiors and obedientiaries and to forbid dispensations by superiors on the spot, this prohibition might well have brought monastic life to a standstill. Dom Knowles does not, however, think that this was the object, despite his unwillingness to credit the Injunctions with any true reforming purpose; and after an earlier period of disquieting intransigence, the authorities began to be more liberal in their interpretation. Other injunctions ordered daily scripture commentaries to be read out, for the space of one hour; inveighed against the unprofitable nature of ceremonies; denounced superstitions and the exhibition of relics for money; encouraged denunciations to the government of infringers of the Injunctions; and forbade monastic professions to be made by persons under 24 years of age. The visitors had power to dismiss monks professed under this age, and as the visitation progressed they also dispensed any who wished, whatever their age, from their vows of obedience and poverty. It does not seem that the number who applied was very great, but the process of numerical attrition was in this way begun.

The Injunctions raise problems of their own in regard to the whole purpose of the visitation. If the *Comperta,* based on the questionings, were framed so as to blacken the monks' private characters in public opinion, and so prepare the way for their disappearance, can we believe at the same time that the imposition of severe-sounding reforms was intended to preserve the better parts of the monastic institution in being while purging it of certain features and failings? Dom Knowles will have nothing to do with the idea of there being any real religious or reforming purpose in Cromwell's mind; but he will concede to the King the possibility of a "passing and temporary interest in enforcing other people's obligations". It is a difficult question, for at the same time Dom Knowles rejects Gasquet's view that the Injunctions were intended to drive the monks to despair by their severity and thus hasten on their surrender of their properties. Certain incidents in the visitations (278) make against this view — and certainly the Injunctions of 1535, though they began the process of attrition in monastic numbers, by no means emptied the monasteries and there is no evidence that they were intended to do so, though in some houses in East Anglia numbers had gone down substantially by the middle of the following year (307, 309). The real difficulty is that there is no clear, convincing evidence to be found anywhere of any formed intention behind the visitation, which

up to a point conformed to normal visitational technique, but we may well suppose that the rapidly-working minds of both the King and his minister, who during these years were clearly in a state of hubris, must have been changing very quickly in regard to what they felt and thought about monasticism and what future, if any, it should have in England. Moreover, there was the financial situation.

It was, indeed, a financial standard — the enjoyment of less than £200 annual revenue — that was adopted as the criterion for dissolution in the Act of Dissolution of 1536, which was introduced into Parliament while the visitation was only half-way through. The monasteries to be suppressed comprised all houses in the categories "very small" and "small" and about half of those in the category "medium" (see above p. 394). The preamble to the Act, in which corruption in houses less than a dozen strong is alleged as the reason for the dissolution, is rightly dismissed by Dom Knowles as pure propaganda. Amount of revenue and extent of disorderliness bore no relation to each other in the religious houses. The largest monasteries were not always the most fervent (as was implied, but not directly stated, in the preamble) nor the smallest the most corrupt. Least of all was there a magic division either at the £200 annual income line or at the line of 12 inmates. All this official gerrymandering must make us highly suspicious about the real motives involved. A more difficult question is whether the suppression of the smaller monasteries and the appropriation of their revenue really satisfied the King and his minister for the moment, or whether it represented the full extent, perhaps, to which they felt they could for the moment prudently go, or whether it was conceived from the first merely as a curtain-raiser, the first bite at a much larger cherry; Dom Knowles estimates that the aggregate value of all houses in the *Valor Ecclesiasticus* under the £200 income line would be about £19,000 "or considerably less than a fifth of the whole". Religious in the suppressed houses who wished to persevere in their vocation could by the Act be transferred elsewhere, to some other larger and well-conducted house, otherwise they would be dispensed. The Act also allowed the King to exempt particular houses at his discretion.

The Act of Suppression became law early in 1536. Yet another set of commissioners now descended on the unfortunate monasteries to sort out those marked down for suppression. The records of these new investigations, so far as they survive, give a much more favourable impression of monastic conditions than the reports of the visitors of the previous year (306-315). Dom Knowles points out that — curiously enough — they have never previously been fully exploited, not even by Gasquet, nor has the large amount of information they contain even on economic conditions been integrated into our general picture. Dom Knowles uses their evidence in forming his final judgment on the visitations of 1535 (298-303). Some writers have ascribed the more favou-

rable impression given by the commissioners of 1536 to an alleged different social composition as between the two bodies of investigators — local gentry in 1536 as opposed to government agents in 1535; but, as Dom Knowles rightly reminds us, there was at that time no real line of demarcation between the two (305-6), since the gentry were frequently employed on government service.

Moreover, however little *animus* the local landowners and gentry (whether in government employ or not) may have had against the monasteries as established and harmless elements in the countryside, they were not above flooding the government with requests for abbeys and priories for themselves when it became known what was intended. The grovelling begging letters received, indicating a high degree of land-hunger, make curious reading (examples on pp. 292-3) yet they help us in understanding the atmosphere of the period which was choking enthusiasm both in and for monasticism and against which the Carthusians, Bridgettines and Observants had stood out so remarkably. These petitioners did not actively desire the destruction of monasticism, yet if the monasteries were to go, they were eager for their own share of the spoils.

Of the members of the communities suppressed under the Act of 1536 after the investigations of the 1536 commissioners, what percentage, we may ask, sought dispensations to become secular priests and what proportion sought transference to another house of the same order? Total secularisation, i. e. a return to lay life with dispensation from the vow of chastity, was not offered. There had already been some thinning out as a result of the 1535 visitations, and, as Dom Knowles remarks, at the second time of asking and after all the uncertainties of the past few years, not to speak of the uncertainties for the future, it would surely be only such as retained some measure of real vocation to, or at least real satisfaction in, the monastic life (to whatsoever new locality and among whatsoever new companions they might have to go) who would opt for staying. In these definitely non-counter-reformation communities, formed by the haphazard recruitment and training methods of the middle ages, Dom Knowles calculates (310-311) that in the houses of men actually suppressed in 1536 "something in the neighbourhood of one-half of the religious went forth to become secular priests". There are however very great difficulties in arriving at accurate percentages, and the percentages obviously vary very much not only between different Orders but between different parts of the country. Higher proportions left in East Anglia, Kent and Sussex, than in Yorkshire or the Midlands, and more from the Austin Canons (with many small houses dissolved in Norfolk and Sussex) than any other Order. Among the Carthusians however no single member applied for his "capacity" — i. e. dispensation. Dom Knowles suggests his overall figures for the men with some tentativeness, but in the case of the nuns

the evidence from different parts of the country is more conclusive. "Save for a relatively few small and unhappy families, the religious women of England desired to spend and end their lives in the monasteries where they had taken their vows." Seeing that no clerical career in the world such as was offered the men could be offered the women, and that they were not even offered permission to marry, this desire to go on as before was — religious feelings quite apart — only natural. The majority were not young.

At all events, a sufficient number of the nuns and even of the monks and canons — in all about a thousand or more, including a few whole communities — from the condemned houses wished to remain in religion to cause their drafting to other communities to be a matter of difficulty, if not impossibility. This is the reason, Dom Knowles believes (315-7), which must have operated to cause the King to use so freely the exempting power given him in the Act. It was not — he thinks — primarily a matter of bribery, as Burnet, and following him Gasquet, thought. For example, in what remaining Charterhouses could the whole communities of Hull, Beauvale and Coventry be transferred or distributed? They were accordingly spared. Forty-three nunneries were spared, more than a third of those originally doomed, seeing that a very high proportion of the nuns wished to persevere in religión. The Order of Sempringham even managed to preserve all its seventeen houses, and among the Cistercians and Premonstratensians, who had a high proportion of exemptions, whole communities also chose to persevere.

If this theory of the reason for the high exemption rate is valid, monasticism had shown a certain will to live which had to some extent checked, or modified, the royal plans, and may have accounted for the elaboration of the new technique by which in another two or three years, *all* the surviving houses were to be destroyed. Though exact figures are difficult to establish, Dom Knowles' estimate is that "some seventy or eighty, or nearly one quarter of the total [doomed under the 1536 Act] did in fact receive a respite". Handsome fees, of course, passed between the respited houses and the Crown and Cromwell (a year's revenue or more), and not more than about half the exempted communities received letters-patent of refoundation. Many had to be content with unofficial verbal assurances — especially among the nunneries. The riddle of the royal attitude towards monasticism as a whole at this moment is made even more difficult by Henry's erection in 1536 and 1537 of two new foundations, one of Augustinian Canons, the other of Premonstratensian Canonesses, endowed with lands from suppressed houses, and charged with the duty of praying for the good estate of the King and his late Queen, Jane Seymour. The personnel chosen for the Augustinian house was far from being above reproach.

* * *

The monastic suppressions that followed the Act of 1536 helped to provoke the rising in the north, or "Pilgrimage of Grace", that sudden movement of the northern counties against Tudor policy, social and economic as well as religious, "so swift alike in its outbreak and in its complete collapse" (320). Dom Knowles views this insurrection, whose objects included the restoration of the suppressed religious houses (including those of the Observants suppressed in 1534) and the punishment of Layton and Legh, as a revolt unique in the Tudor period for being led by men of high principles and intelligence and without personal ambitions. He regards the words and manifestoes of the leaders as revealing "for the only time in the reign of Henry VIII the free expression of opinion of a large body of men unmixed with any element of official propaganda and unaffected by considerations of a purely personal or sordid kind" (320). His chapter on the revolt ends with an eloquent and moving passage on its most prominent leader, Robert Aske, "the true representative of all that was most characteristic and most sincere in England" (335) against the brightness of whose character we are tacitly invited once more to condemn the prevailing materialism of the age. The religious themselves however, whether suppressed or continuing, allowed themselves to take very little part indeed in the rising, for all that it was motivated partly on their behalf and also against the implied threat, which was now generally sensed, of even further suppressions to come. But the rising only served in the event to defeat its own ends, for the ease with which it was supressed and its leaders cajoled by the King into surrender cannot in any way have served to improve the chances of survival for the remaining religious.

Indeed, with the failure of the "Pilgrimage" it must have become apparent that the future of the unsuppressed houses— though they represented a large majority of the original total and included all the bigger and wealthier ones — was now a matter of great uncertainty. The experiences of 1532 to 1537 together with all the uncertainties about the government's future actions added to the encouragement of delation must have caused melancholy forebodings within the monastic houses and dried up recruiting. Even though the Injunctions concerning enclosure were for most houses moderated so as to make life viable, many must have felt only too clearly that the royal policy of Cat and Mouse could have but one end. Everything, as Dom Knowles points out in sketching this psychological situation (336), had been thrown out of gear and the independence and essential freedoms of monastic life already surrendered to a masterful King whose continued sympathy with the religious life was clearly a matter of the greatest doubtfulness,

but in whose hands they now lay. The acceptance of the Royal Supremacy was moving inexorably towards an implicit demand for the sacrificial suicide of the Orders at the Sovereign's feet. Dom Knowles has little to record of the short period of respite — "The Last Phase". In some outward respects things seemed to go on as usual. There was a resumption of episcopal visitations, some by bishops of a conservative temper, others by those of more radical outlook, such as Latimer. But the changing character of the English episcopate under Henry VIII showed that the monks could now look for salvation from the bishops even less hopefully than before. We are given some "last glimpses" — sketched in the author's inimitable way — of a centuries old routine that a number of the younger generation seem now to have been questioning and that was soon to come to an abrupt stop.

The attack on the greater houses and the remaining smaller ones seems to have been envisaged as early as the last weeks of 1537, even before the official "refounding" of the smaller houses exempted by the King — which went on until May 1538 — had been in all cases concluded. This time there was no special legislation: somehow or other it seems to have become generally understood that all the surviving houses were doomed, and a number of those in difficulties of various kinds or amenable to pressure began to surrender themselves to the King, beginning with the wealthy priory of Lewes on November 11th, 1537. This was to be the technique by which all the remaining houses were to be done away with— surrender to the Crown, after, if necessary, pressure from new visitors; while later on an Act was passed to cover up any possible illegalities in the various procedures adopted or imposed for surrender throughout the reign of Henry VIII. As Dom Knowles emphasizes "the forms of legality were honoured however justice might fare". Once started the example proved infectious — "the pears were falling off the wall one by one", and while voluntary surrenders were being made by monasteries which felt unequal to going on, others in 1538 were being subject to new visitations with the specific object of inducing surrenders. At the same time rich monastic and other shrines — such as those of St Edmund at Bury St Edmunds, of St Thomas at Canterbury and of St Swithin at Winchester — were despoiled by groups of agents of Cromwell unsupported by any new proclamation or Act of Parliament, while the Friars, who had not been touched by the 1536 Act, were now in 1538 and the first months of 1539 visited and suppressed outright, by virtue of Cromwell's authority as the King's Vicar-General, as part of the "cleaning-up process" now being urged. Their houses were found to be poor in the extreme and their suppression can have brought little financial profit to anyone. They had already lost, says Dom Knowles, all their notable men cither to the Right as martyrs or to the Left as Protestants and those left often had the mortification of being turned out by their own renegade superiors. Their

abnormal poverty at this moment Dom Knowles ascribes to the drying up of the municipal support which had previously bestowed its largesse upon them[21]. "Now, when they had left, their houses and halls often passed back into the possession of the municipality and townspeople; their churches and cloisters almost invariably perished altogether" (366). It was a melancholy end[22]. The disappearance of the Friaries and the spoliation of the shrines were both evidence of the new radical spirit that was abroad and that had been stimulated, if not generated, by the Royal Supremacy, the breach with Rome and the promotion in church and state of men with advanced religious views. There was suddenly a new atmosphere in which monasticism was no longer regarded with mere indifference, but with an indifference spiced with hostility — indeed, with malevolence, an atmosphere in which it could no longer live. Few of the monastic houses made much show of resisting the pressure for surrender coming from the new visitors (Dom Knowles exonerates the new visitor, Dr London, from the worst charges generally brought against him, 354-5), and superiors, of both sexes, who started with brave words of resistance and defiance became in the end co-operative if not cringing. And so, without further legislation, and in an ever-increasing landslide, the remaining monasteries of all sorts, both great and small, were brought "by persuasión, manipulation and the hard logic of the changing times" to surrender themselves to the Crown. By the end of 1539 there was hardly a single house left. "The method of voluntary surrender made all apologetics superfluous and was itself the most profitable that could be devised." The final act of semi-enforced suicide had been made. There were remarkably few martyrs. Dom Knowles studies the cases of the Cistercian George Lazenby, Friar Forest and Friar Browne the ex-Observants, the cluniac Prior of Lenton, the Cistercian Abbot of Woburn and the three Benedictine Abbots of Colchester, Reading and Glastonbury. The first three he will admit as martyrs; the Lenton and Woburn cases are more difficult, though the Abbot of Woburn — a not unattractive character — certainly made some kind of stand. But he finds it difficult to assert categorically that any of the

21. Compare W. K. Jordan, *Philanthropy in England 1480-1660*, London, 1959, who makes the same point.

22. "Thus, without noise or outcry, almost without a whimper, a familiar class of men disappeared from English life. Three hundred years ago they had come, the brethren of Agnellus of Pisa, of Jordan of Saxony, of Haymo of Faversham and of Simon Stock, the vanguard of a great movement that had covered the land with its fame. From the English friaries had issued forth a wave of learning that had captured the universities and given a decisive and permanent wrench not only to the teaching of the schools but to the whole course of European thought. They had seemed to their adversaries, little more than a century before their end, as numerous and as ubiquitous as flies in summer or as motes in the sunbeam. And now they vanished overnight, like flowers of a day" (365).

three Black Abbots died, precisely, as martyrs for the Catholic faith. New evidence, however, seems forthcoming in the recent discoveries of the indictments of the Abbots of Colchester and Reading, and it appears that the latter, certainly, died for maintaining the papal supremacy [23].

The circumstances under which the religious houses disappeared cannot, Dom Knowles agrees, be referred to *tout court* as a "reign of terror". Intimidation no doubt there was, but the religious had already been manoeuvred into a position in which they were helpless and they were not so much a race apart from other Englishmen of their times as to go out into the desert — or to the scaffold — for their original beliefs or the sacrosanctity of their way of life. Dom Knowles (367) likens their position in regard to the King to that of his victims to "the gay highwayman of legend" whose sole object was pillage and who had no personal ill-will towards those he despoiled. The whole operation was carried through with a minimum of bloodshed and personal violence, and with an outward respect for the forms of legality. The monastic superiors, for the most part, fell in with this atmosphere. Some twenty abbots were in the House of Lords in May 1539 (for the last time) when a bill was passed vesting in the Crown all monastic possessions surrendered under the 1536 Act or subsequently, without, it seems, raising any protest. Indeed in the system of pensions and compensations handed out to the dispossessed religious the superiors as a whole came off very handsomely and managed to fit themselves with remarkable adaptability into new ways of life, some as Anglican deans or even bishops. About twenty monks or canons became bishops within ten years of the dissolution and there were other promotions later on. Ex-Cistercians, Austin Canons, Gilbertines, Dominicans, even Carthusians became recipients of official ecclesiastical patronage of different sorts. At the six new cathedrals founded at the former monastic houses of Westminster, Gloucester, Peterborough, Chester, Oxford and Bristol, ex-superiors (though not always the local one) became Deans. Of the ten existing cathedrals with monastic chapters, seven received the ex-cathedral Prior as Dean. Other ex-superiors had pensions of anything from £10 to £330 a year, sometimes with a house or even a manor near their old homes; at least two ex-abbots founded county families. "Nothing, perhaps, is more disconcerting to those who would wish to see a clear-cut religious division of the modern type in Tudor England than this passage into the higher clergy of the Anglican Church of so many notable ex-religious, some of them with reputations a little the worse for wear, who, by a paradox not without parallel in religious history, usually retained conservative opinions in matters of theology and church

23. 367-83 and appendix IX, 483-492.

government even though they had abandoned all the more spiritual ideals of their calling. *Plus ça change, plus c'est la même chose.* There was in fact little interior change between the rich, easy-going abbot and the ageing, comfortable dean; he had been the victim neither of reform nor of persecution. In the country parsonages and deaneries and masters' lodgings in the early decades of Elizabeth's reign there must still have been a number of such survivors from the *ancien régime*" (416).

If this was the example of superiors, we can hardly blame the rank and file for taking their pensions and whatever else offered. Much research has been carried out in recent years on this subject, and much still remains to be done. But the outlines of the picture are now much clearer. The reader should study carefully Dom Knowles' pages on this matter, now less controversial than formerly [24]. The amount of the pensions varied and was fixed by the suppression commissioners, probably in accordance with the wealth of the house in question. The average for a man seems to have been £5.10.0 a year, and for a woman £3. When the Chantries were dissolved some years later, the priests got between £4 and £5. Opinions differ as to whether £5 was adequate for a livelihood. Anything less was certainly small; and one must remember that the pensioner had tithes to pay which were deducted at source. There must undoubtedly have been many cases of hardship. Dom Knowles suggests (413) that about one third of the dispossessed, say 1500, are unaccounted for in the records; perhaps people unable to "take the shock" and fend for themselves. But a priest could easily supplement his pension and the shortage of ordinations opened up the way into the ranks of the parochial clergy or those of the Chantry priests, and there is no doubt that while some ex-monks vanished into lay life many started a new clerical career as secular clergy and survived into the later years of the century as vicars, rectors, curates, etc., often in their old neighbourhoods. The pensions seem to have been regularly paid by all future governments. Moreover where old cathedral communities were turned into secular canons a high proportion of the former members stayed on in the new capacity. It is difficult to blame these men. "Il faut vivre" — and it was impossible for them to cut themselves off from the framework of society. Unlike 1536, there was nowhere else left to go. And in Edward VI's reign when clerical marriage was legalized many ex-monks must have taken advantage of this. "In general, familiarity with the sources confirms the first impressions that the dissolution of the monasteries was accomplished with comparatively little personal hardship. It would not be easy to point to any revolution of the sixteenth century, or indeed to any comparable secularization of modern times in which

24. Chapter XXXIII. 402-417.

compensation on such a scale and with such security was offered" (414). If the government used propaganda against the religious life drawn from Renaissance literature, it was only as a weapon for securing easy acquiesence in a scheme that was primarily one of confiscation.

If there was no calculated vindictiveness, then, against the religious personally but rather a making easy of the primrose path of surrender of property and abandonment of the religious life — how did the King fare in what must have been his chief objective, the enrichment of the Crown? In a short chapter based on the latest researchès Dom Knowles deals with this important question [25]. The original object of retaining the whole monastic income for the Crown was soon departed from. Sales of what was practically the freehold of ex-monastic properties and the grant of long leases soon set in, and when permission to alienate followed, a high proportion of monastic property came into the open market. Existing leases originally granted by the monks were normally honoured so that there often would be "vacant possession" of only the buildings and the unleased out property, and the whole change of ownership thus passed off with a minimum of economic, financial or social disturbance. The purchase prices have been declared reasonable by disinterested modern economic historians; there was no rigging of the market, or auctioneering, and new rents were kept generally in step with the old, though a creeping inflation was setting in which led to higher prices in another twenty years. There were few grants made in pure gift — and when this did occur the property was generally burdened with various charges to the King or others. Every aspect of these trasactions was dealt with by the new Court of Augmentations set up in 1536 whose staff was active and efficient and on the whole fairminded in its dealings. Much waste, confusion and at least some misappropriation there undoubtedly was; this was inevitable in the corrupt Tudor administrative atmosphere inherited from Wolsey. But by and large Dom Knowles gives the Court and the "Augmentations Men" a cleanish bill for honesty. "They behaved as one group of Englishmen to another" (399). At first the Crown retained the radical ownership of about one half of the properties. Gradually this capital asset was diminished by further grants and sales. In the first ten years or so, the income derived through augmentations seem to have very roughly equalled the net income of the monasteries (so far as estimatable) before dissolution, a sum exceeding the normal revenue of the Crown by some 50 %. But this was by no means all income from Crown capital. It quickly diminished. "Even before the end of the reign, the recurring regular revenue from

25. Chapter XXXII. 393-402.

the spoils was less than half the original monastic income, and the capital of land and precious objects had been repeatedly raided for needs that were purely passing" (401). By 1603 there was scarcely any crown capital left. Thus while the benefits that accrued to the Crown in the early years were very great and went far to justify the Dissolution as a short-term financial expedient, it was the fault of the Crown's own policy that it did not create for itself, out of the Dissolution,a landed domain carrying a permanent revenue which might have made a considerable — perhaps a decisive — difference to the later course of English constitutional history.

To whom then did the monastic lands and properties ultimately pass? Recent research has destroyed the notion that a whole new class of nobility and a new landed gentry rose to economic affluence and political influence on the property of the monks. Much of the property changed hands rapidly and repeatedly and became quickly parcelled out among a very wide range of owners. The first purchasers were mainly rich men adding to their riches — local landowners, often titular founders or perhaps stewards of a former monastery, officials in Augmentations and rising in the world, also courtiers and government officials on the rise or in royal favour. In many instances families later well known by their "monastic" residences had made only that one purchase to add to their existing resources. But the play of sale and re-sale quickly diluted the special status of the original purchasers or grantees. Land-hunger and the financial resources necessary to satisfy it were widespread, and the monastic properties helped to cater for this among a wide range of purchasers without causing any major alteration in the outlines of the social picture or upsetting the social balance by anything that could be termed a revolution. "The final result of the division was perhaps rather to increase the holding of land of every existing class of landed proprietor than to favour the growth of a few great families or to plant a generation of new men or London merchants on the land" (399). Thus the property of the mediaeval English religious, who had themselves been so much part and parcel of the national fabric, was dispersed throughout the whole landed economy of England, without, it would seem, giving it any new tilt of decisive importance.

It may be asked whether none of the spoil was applied to new educational, charitable or ecclesiastical purposes. There were, indeed, five big houses whose endowments and possessions passed directly into the hands of newly-founded bishoprics: Gloucester, Chester, Peterborough, Bristol and Oseney (later Oxford). A sixth new bishopric, Westminster, lasted no more than ten years and "the college which replaced the chapter was a more modest establishment" (389). While the regular chapters of Bath and Coventry were dissolved completely, the other eight, which had no secular partners[26], were transformed with their

26. See above, p. 389, note 5.

existing resources into secular chapters. Two abbeys, Burton and Thornton, were turned into colleges, but within ten years they had been pronounced superfluous and handed over to the Court of Augmentations. This was all there was to show for any intention that may have ever existed of applying monastic resources in bulk to the promotion of education. "The Dissolution did not to any significant extent benefit other religious, educational or charitable institutions or assist impoverished classes; no social injustice was in fact remedied or any national end served" (459)[27].

* * *

In an Epilogue of some dozen pages (456-468) Dom Knowles passes in review the fortunes and circumstances of mediaeval monasticism in England over six centuries, addressing himself finally to the question "whether the monks of the Tudor Age deserved the hard fate that overtook them". He points out the necessity of disentangling the essential spiritual purposes of the lives and institutes of the monks and friars from the special mediaeval setting in which they had become an integral part of society, bound up in its economic and social fabric. This involvement was both the triumph of monasticism and the herald of its disaster — and in these last pages Dom Knowles works out this theme in all its variations. In at least the last two and a half centuries of the Middle Ages (some would detect the signs of degeneracy earlier[28]) monasticism in England, while still accepted as a normal element in society, was losing the spiritual intensity and appeal which alone in the last resort could justify that position. Its crisis was but one part of the wider crisis that the mediaeval world had ultimately to face through the intimate interactions between a spiritual element which was losing force and a temporal or worldly element which was gaining it. We may sometimes, perhaps, permit ourselves to wonder whether Dom Knowles does not somewhat overestimate the novelty of the materialistic view of life which he ascribes to the early sixteenth century; but however this may be, no one will readily question his analysis of the factors which combined to lower the temperature of the religious life in England during the two or three centuries before the Tudor revolution, and which gave it —in his phrase— "an indefinable spiritual rusticity" (460) in its last fifty years when it had already become more difficult for some time for an indivi-

27. It may perhaps be permitted to note here that in endowing his great foundation of Trinity College, Cambridge, in 1546, Henry viii added to the existing endowments of King's Hall and Michaelhouse new ones drawn from the former properties of about 24 religious houses scattered oved many parts of England.

28. See W. A. Pantin, *Professor Knowles' final volume, in Dublin Review* (London), Summer 1960, p. 168.

dual monk to remain within the ambit of the full regular observance, in contrast to earlier times —say the 12th or early 13th centuries— when the difficulty would have been to evade it. Features like the wage-system (or allotment of private portions of the revenue to individuals), the profusion of special privileges, regular holiday seasons, the multiplication of obedientiaries, the mitigations in fasting and penitential discipline — all these contributed to break down true communal life and to lower the intensity of religious fervour. At the same time, Dom Knowles points out, such developments were not off-set (or rendered justifiable) by any new practices of private prayer or sacramental devotion, any turning of energies to direct pastoral or charitable activities. When the earlier activities of the *Scriptorium* and the whole art of bookmaking and book-decorating had declined and ceased to provide normal monastic occupation nothing else emerged to take its place. The difficult problem of monastic 'work' — and its relation to the 'Opus Dei' — was again calling for solution and not finding it. These devotional and spiritual weaknesses were encouraged by other factors. Wealth, an over-large number of houses, the feudal ties of so many superiors, and the separation of abbots and other superiors from their subjects which gave rise to the fatal theory that the abbot was "proprietor of his abbey", all these things helped to encourage conditions which caused the monastic profession to appear "gradually and insensibly [as] an occupation, an apprenticeship to a craft, rather than a 'conversion' or a dedication to the service of God and the imitation of Christ" (461). "In fact", concludes Dom Knowles, "saturation point had been reached in England even in the century of greatest fervour; there were not enough true vocations to go round" (461). Finally, late mediaeval England threw up no new monastic founder or reformer or revivalist saint to infuse new life into the body of English monasticism, while, as was mentioned at the outset of this study, the introduction of the Observant Franciscans in the 15th century was the sole repercussion in England of the many pre-reformation monastic reforms and revivals on the Continent[29].

It is, indeed, a weighty and responsible task for a historian to sit in judgment upon monastic worth, whether he is thinking in terms either of communities or individuals. So much is necessarily unknown, imponderable, unrevealed; and it may be only too easy to miscalculate the allowances which we may or may not be justified in making for the mentality and ways of a different historical period from our own. Dom Knowles' final categorisation —and he insists that it can be no more

29. Among these (464) Dom Knowles places the "reformed Carmel of Rubeo" who however did not become Carmelite General until 1563. The Reformed Mantua Congregation of the middle 15th century would seem a better Carmelite example in this context.

than his own opinion— is that in English Tudor Monasticism there was a top cream of the very highest quality judged by any standard, a bottom level that was clearly past reform and better abolished, and in between a large middle *bloc* of medium-sized and large houses judgment upon which would depend upon the standards used by the judge. In the top class are placed the Charterhouses, Syon, the Observant Franciscans, "many of the larger nunneries, one or two of the Cathedral Priories, and several other abbeys of the black and white monks". Any destroyer of these could not but reveal himself hostile to the monastic profession as such. In the lowest category was a larger number of houses "though with a smaller aggregate population... in which would be found all priories and cells of monks and nuns with less than ten or a dozen inmates, and in addition, almost all the houses of Augustinian canons. Within no foreseeable future and by no practicable scheme or reform could they have been rehabilitated spiritually" With regard to the large middle *bloc* "a tolerant man of the world would have allowed them to continue, a severe spiritual reformer would have found them wanting". We are left with the feeling that while Dom Knowles condemns root and branch the Dissolution as it actually occurred, a great deal that disappeared was perhaps better gone. "On the spiritual level" he says "the dissolution of the monasteries was not of itself a great catastrophe. By and large the whole body ecclesiatic was lukewarm, and the monasteries had little warmth to spare for others." Yet the Dissolution, he goes on to remind us, removed from English life an institution that is of the *bene esse* of Catholicism and that in is best examples was still supplying focal points for a spiritual *élite,* and that, if the Marian restoration of Catholicism had lasted and had been properly re-equipped spiritually to resist Protestantism, it would have been desirable somehow or other to re-habilitate on a fairly large scale by a "judicious combination of suppression and disciplinary reform" (466). The social and material consequences of the Dissolution have been in the past exaggerated and misconceived, as Dom Knowles throughout has made abundantly clear; yet a certain note of questioning — almost (may we say it?) of nostalgia for old abandoned theories — seems to creep into his summing up as he refers —very rightly— to the deeper and more subtle difficulties of assessing social change and the many imponderables involved. At the very end it is to the problems of the monastic profession itself that his thoughts revert and in an eloquent final paragraph he concludes that it is only in fidelity to the Rule that a monk or a monastery can find true spiritual security.

Cambridge July, 1960

Trinity College

CHRONICA

SESSION D'ÉTUDES CISTERCIENNES AUX PAYS-BAS

C'est à l'abbaye de Zundert, en Hollande, que se sont réunis, du 19 au 22 juin, quelques cisterciens appartenant aux abbayes des Pays-Bas, pour leur session d'études de 1960. Le programme portait sur l'institution des frères convers.

En manière d'introduction, le P. Edmond Mikkers rappela que ces études avaient pour objet principal la recherche de ce qui fait l'unité entre les moines et les convers.

En premier lieu, le P. Adelbert Willebrands (Zundert) retraça l'histoire des origines des frères convers avant Cîteaux. Ce furent d'abord des laïcs qui désirèrent établir un lien entre la vie dans le monde et la vie dans la solitude. Et c'est ainsi que l'on vit bientôt de pieux laïcs aller peupler les déserts de Camaldoli et de Vallombreuse, et que saint Bruno reçut des convers à la Chartreuse dès la fondation. En un temps relativement court l'institution des frères convers devint une véritable vie religieuse.

Le P. Bertrand Couwenbergh (Tilbourg) s'appliqua ensuite à fixer la date de l'introduction des convers à Cîteaux. Contrairement à l'opinion du P. Hallinger qui prétend que les convers n'existaient pas à Cîteaux avant la rédaction de la Charte de charité, parce que celle-ci n'en fait pas mention, l'A. fait remarquer que la Charte de charité, n'ayant d'autre but que de fixer l'organisation de l'ordre et les relations entre abbayes, n'avait pas à parler des convers. Pareillement, l'A. après avoir rejeté les positions de J. A. Lefèvre au sujet de la Charte de charité et de *l'Exordium parvum* comme intenables, montre que rien ne s'oppose à ce qu'il y ait eu des convers à Cîteaux dès l'abbatiat de saint Albéric.

C'est l'histoire du texte des *Usus conversorum* qu'essaie de retracer le P. Ambroise Goverde (Echt). On peut distinguer trois stades : 1.°) Dès 1119, on trouve dans le ms. 1711 de Trente quatre dispositions relatives aux convers ; 2.°) Une première codification apparaît en 1151, dans le

ms. de Laibach; 3.°) Enfin on trouve les *Usus conversorum,* en 1188, dans le ms. 114 de Dijon. L'A. croit que l'on peut en attribuer la rédaction à saint Étienne Harding.

Le P. Edmond Mikkers (Achel) s'appliqua à définir l'idéal religieux des frères convers. De l'étude des *Usus conversorum,* des *Usages particuliers des frères convers de Clairvaux* et des *Statuta,* comme aussi de tout ce que l'on peut trouver dans les *Dialogi* de Césaire d'Heisterbach ou dans la *Vita Arnulphi Villariensis,* il ressort que l'idéal des convers est le même que celui des moines.

Le P. Clément Van Dijk (Zundert) montra qu'en général les convers étaient autrefois des illettrés et que leur tâche dans l'ordre ne favorisait d'aucune manière leur développement intellectuel.

C'est le portrait d'un convers de Ter Doest, Guillaume van Saeftinge, que traça le P. Désiré Slembrouck (Saint-Sixte). Les dissensions politiques qui troublaient bien des abbayes flamandes gouvernées par des abbés francophiles poussèrent le frère Guillaume à préférer parfois son patriotisme flamand à ses devoirs de religieux.

Dans une très intéressante étude, le P. Roger De Ganck (Westmalle) montra le rôle important que jouèrent les convers dans la vie économique de l'ordre. Que si l'ordre de Cîteaux peut être regardé, à bon droit, comme tenant une place importante dans l'oeuvre de civilisation de l'Europe, c'est à ses convers qu'il le doit. Parmi ceux-ci il en est qui furent de remarquables administrateurs.

Enfin le P. Joseph Van Staten (Diepenveen) parla des convers de la petite congrégation de Sibculo, qui n'étaient autres que des Frères de la Vie commune et voulaient le rester. Ils se tournèrent vers Cîteaux non pour faire partie de l'ordre, mais pour y trouver un appui à leur genre de vie particulier. Le chapitre général de Cîteaux les accepta, mais insista pour qu'ils adoptent les us cisterciens.

Comme on le voit, toutes ces études portent sur un sujet qui est d'actualité. Par une meilleure connaissance de l'histoire, elles aideront à résoudre bien des problèmes qui se posent aujourd'hui au sujet des fréres convers.

Abbaye N. D. de Scourmont — M. A. Dimier
Forges-lez-Chimay, par Bourlers

LE CONGRÈS INTERNATIONAL DES SCIENCES HISTORIQUES DE STOCKHOLM

On sait que tous les cinq ans se tient, dans une capitale, un congrès de toutes les disciplines historiques, sans aucune limitation de chronologie ni de programme. En Août 1960 s'est tenu celui de Stockholm. La part très large avait été faite à l'histoire religieuse au Congrès precédent tenu à Rome ; il était inévitable que le Comité International d'organisation mît cette fois plutôt au programme des questions d'histoire économique et sociale capables d'intéresser les pays du Nord, voire des problèmes de philosophie de l'histoire pour attirer les historiens d'au delà le rideau de fer. Aussi l'histoire monastique a-t-elle été cette année un peu sacrifiée.

Un rapport avait été confié à M. G. Le Bras : *Les problèmes des institutions de la chrétienté médiévale* qui aurait pourtant permis, au cours de la discussion, de situer l'institution monastique. Malheureusement le rapporteur fut empêché, par ses fonctions de Doyen de la Faculté de Droit de Paris, de venir justifier son texte qui ne donna donc lieu qu'à de très brefs échanges de vues. Parmi les communications appelées, selon la règle, à compléter le rapport, une seule concernait l'histoire monastique, celle de Mgr Maccarrone : *Riforma e sviluppo della vita monastica e claustrale con Innocenzo III*. Poursuivant ses recherches sur ce pontificat, le professeur du Lateranum montra que le pape politique et canoniste avait été aussi un réformateur, notamment en Italie, et avait travaillé à fusionner des maisons trop isolées. Dans la même séance un jeune savant anglais, M. C.N.L. Brooke, étudia *Continental Influence on English cathedral chapters in the XI and XIIth centuries,* soulevant notamment le problème de la pauvreté, dont on sait l'importance à cette époque. *L'Ordo monachorum* bénéficia aussi, comme par éclairage indirect, des *Considerazioni sull'Ordo laicorum nella riforma gregoriana* présentées par M. Frugoni, qui essaya de situer dans l'Église, en face des moines et des clercs, les laïcs, nouveaux venus auxquels on confie surtout les tâches matérielles et militaires.

Les autres rapports et communications ne touchèrent que très incidemment à la vie monastique. Il faut pourtant signaler M. O. Garstein sur *Problems concerning the Counter-Reformation in Scandinavia* avant 1622, date de l'établissement de la Propaganda. En marge du rapport de M. S. Stelling-Michaud sur les Universités au Moyen-Age et à la Renaissance, furent furnies quelques indications sur les collèges ouverts à Paris pour les religieux.

En fin on notera que la Commission d'Histoire ecclésiastique, non contente d'entendre diverses communications, a poursuivi l'organisation d'un travail international. Des équipes ont déjà entrepris la cartographie religieuse de l'Allemagne et de la Pologne. Il a été en outre décidé de créer une sous-commission pour l'étude de la Dévotion populaire au

Moyen-Age et plus spécialement de l'utilisation de l'Ecriture-Sainte par les laïcs, sujet capable d'intéresser les spécialistes de tous les pays et de toutes les périodes, et de mobiliser les historiens protestants comme les catholiques. Il s'agit non seulement de répertorier les traductions et les adaptations — Bibles historiées, Bibles des pauvres — mais encore de relever les citations caracteristiques dans la prédication populaire, les chansons de geste, les fabliaux, comme de dresser les sources de l'iconographie biblique. Chargé par la Commission de coordonner ce travail, je profite de cette *Chronique* pour faire appel à tous les travailleurs : des monastères ne pourraient-ils pas se répartir une partie de la besogne à l'intérieur de chaque pays et s'organiser eux-mêmes en équipes de travail pour des dépouillements qu'un seul érudit ne saurait entreprendre ?

Le prochain Congrès aura lieu en 1965 à Vienne.

Institut Catholique de Toulouse (France) — E. Delaruelle

III SEMANA DE ESTUDIOS MONÁSTICOS

Los estudiosos del monacato que en 1958 se reunieron por vez primera en Montserrat, y en 1959 fueron huéspedes de la abadía cisterciense de Viaceli [1], han celebrado su III Semana de estudios en El Paular (Madrid), durante los días 11 a 16 de septiembre de 1960. Inauguró las sesiones dom Beda M.ª Jiménez, monje de la casa, quien disertó sobre *El Paular a través de los siglos*. Este documentado trabajo, con especial referencia a la evolución de los edificios y a las obras de arte del antiguo monasterio cartujano, que hoy resucita a nueva vida gracias a los hijos de S. Benito, sirvió admirablemente para ambientar a los semanistas. En las sesiones siguientes se presentó a la consideración y discusión de los asistentes una voluminosa gavilla de estudios referentes a la historia, ideología, espiritualidad y arqueología monásticas. Estos trabajos —27 en total—, de importancia e interés muy variados, constituyen, en conjunto, una aportación apreciable al avance de nuestros conocimien-

1. Cf. *Studia monastica*, t. 1, 1959, p. 206-214 y 450-453.

tos del monacato del pasado. Intentaremos dar aquí una idea de todos ellos, agrupándolos, en lo posible, según sus temas.

Por su interés más amplio, es justo que empecemos por las ponencias de dom Jean Leclercq y dom Gregorio Penco. La primera, *Monachisme et pérégrination au moyen âge,* prosigue, para los siglos IX-XII, el estudio de uno de los temas preferidos de la antigua literatura monástica, estudio que el autor había empezado con ocasión de la inauguración del curso académico 1959-1960 del instituto romano de la Görres-Gesellschaft [2]. En la primera parte de la época aquí considerada, la práctica de la *peregrinatio* conoció gran florecimiento entre el elemento monástico, pero las autoridades cenobíticas, sin duda para evitar abusos, tienden a restringirla, y poco a poco consiguen que vaya menguando, se vaya "espiritualizando"; ya no se trata, en efecto, de peregrinar físicamente yendo de un lugar a otro para sentirse peregrino en esta tierra, sino, como enseñan los directores ascéticos de aquel tiempo, de hacerse espiritualmente extranjero a esta vida y tender sin descanso hacia la Jerusalén celestial [3]. El P. Penco, por su parte, expuso el papel importante que el capítulo primero de la Regla de S. Benito desempeñó en la Edad Media: *Il capitolo "De generibus monachorum" nella tradizione medievale.* Es curioso comprobar cómo esta clasificación de los diversos géneros de monjes estuvo siempre presente a los espíritus en el desarrollo de las innumerables formas de vida religiosa que surgieron en aquellos siglos, regulando su progreso y legitimando sus funciones. Ello prueba, entre otras cosas, que el monacato medieval, en su riquísima experiencia religiosa, vio en la Regla benedictina, no un código rígido e inmutable, sino un texto vivo, admirablemente adaptable a las más diversas corrientes del ascetismo y de la espiritualidad.

Al lado de estos trabajos de tema cronológicamente extenso, otras comunicaciones se ocuparon también en investigar puntos de ideología y espiritualidad monásticas. Citemos en primer lugar el concienzudo análisis llevado a cabo, con perfecto dominio de la materia, por el R. P. Andrés Manrique, agustino de El Escorial: *Concepto monástico de obediencia en S. Agustín* [4]. Para que no faltara en la Semana una conmemoración del XIV centenario del nacimiento del gran obispo de Sevilla, dom Plácido M.ª Gil, de El Paular, expuso lo que debe ser *La vida monástica según S. Isidoro.* El P. Agustín Altisent, cisterciense de Poblet, estudió algunos de los temas más salientes de *Los "Sermones super Cantica" de S. Bernardo.* Y el P. José M.ª de Garganta, O. P., presentó una serie de su-

2. Cf. *ibid.*, t. 2, 1960, pp. 277-278.

3 Dom Leclercq tuvo otra intervención en la Semana. En ella expuso algunas observaciones extremadamente lúcidas y oportunas acerca de una "historia integral" del monacato. No sería superfluo que dom Leclercq publicara estas observaciones, muy aptas para orientar y animar a investigadores incipientes.

4. El R. P. Manrique es autor de un reciente y utilísimo libro sobre el monacato en S. Agustín. Cf. *infra* pp. 433 ss.

gestivas consideraciones *En torno al concepto de monje en Santo Tomás.*

Bajo el título prometedor de *Revisión crítica de las Reglas monásticas antiguas* de Occidente, dom Anscario Mundó, de la abadía de Montserrat, se ocupó tan sólo — el tiempo que se le había asignado no permitió otra cosa — de la *Regula IV Patrum* y la *Regula Macarii*, que juzga de origen lirinense, y, sobre todo, de la *Regula Magistri*, la cual fue asimismo objeto de la ponencia del Rdmo. P. Justo Pérez de Urbel, abad de Santa Cruz del Valle de los Caídos y presidente de la Semana: *La "Regula Magistri" y España.* El propósito del P. Pérez de Urbel era tan sólo aportar algunos textos y consideraciones que pueden contribuir a la solución del problema que la discutida Regla implica, datos que, a juicio del conferenciante — ya lo indica el mismo título de su trabajo —, nos encaminan hacia España. El P. Mundó, en cambio, con gran lujo de erudición y con una argumentación muy persuasiva, se esforzó en demostrar que la *Regula Magistri* fue redactada en la Italia central, más concretamente en la región romana, en los comienzos del siglo VI, es decir, varias décadas antes que la de S. Benito, a la que sirvió de fuente.

Otro monje de Montserrat, dom Columba M.ª Batlle, desde hace varios años está estudiando las versiones latinas de los *Apophthegmata Patrum;* en esta reunión de estudios leyó unas páginas densas, que tituló modestamente *Contribución al estudio de la tradición manuscrita de la colección de "Verba Seniorum" de Pascasio de Dumio.* Dom Clemente Molas, de la misma abadía, envió una rápida comunicación sobre *S. Benito de Aniano y la "Vita Benedicti".*

Dos comunicaciones se ocuparon de otros tantos puntos de la producción literaria de S. Elredo de Rievaulx. Es excusado comentar aquí la de Mr. C. H. Talbot, *A supposedly new Sermon by Ailred de Riexaulx,* ya que se publica en este mismo fascículo de *Studia monastica.* Dom Anselm Hoste, de la abadía flamenca de Steenbrugge, presentó y valoró en la suya la obra de un canónigo regular agustiniano, seco recopilador del jugoso abad cisterciense: *The "Speculum Spiritalis Amicitiae", a 13th. century compilation by Thomas de Frakaham, of two treatises of Aelred of Rievaulx.*

Ningún investigador ignora la utilidad de un *status quaestionis* bien hecho. La semana dio ocasión a dos buenos trabajos de este género referentes a otras tantas ramas del frondoso árbol monástico: el P. Giorgio M. Picasso, monje olivetano, expuso con claridad perfecta los principales *Aspetti e problemi della storia della Congregazione Benedettina di Monte Oliveto,* mientras que el M. R. P. Ignacio de Madrid, prior del Parral (Segovia), enjuició la obra de los antiguos historiadores y dio a conocer los distintos acervos documentales de cuyo estudio debe salir la futura historia crítica de un instituto monástico de tan gloriosa tradición como *La Orden de S. Jerónimo en España.*

El joven prior de Singeverga, dom José Matoso, presentó a los semanistas una substanciosa monografía que acaba de realizar sobre *O mosteiro de Pendorada desde a suas origens até 1960.* Basado únicamente en

fuentes documentales — las fuentes literarias faltan por completo —, este minucioso estudio resultó un modelo de lo que se ha dado en llamar, gracias a los maurinos, un trabajo de benedictino.

Tampoco este año faltó a la cita la benemérita institución Archivo Bibliográfico de Santes Creus. Dos de sus más activos y destacados miembros, D. Eufemiano Fort Cogul y D. José Vives Miret, dieron lectura, en una de las sesiones, a sus respectivas comunicaciones. El primero se ocupó de *Las fuentes para la historia de la abadía de Santes Creus,* que conoce perfectamente, y el segundo, de *El refectorio conventual de Santes Creus,* trabajo de índole histórico-arqueológica muy bien documentado.

Una parte muy considerable de los estudios presentados en esta Semana se aplica a dilucidar puntos más o menos importantes de la historia monástica hispana en el largo lapso de tiempo que va desde el Renacimiento hasta más acá de la exclaustración de 1835. Enumeremos rápidamente estos trabajos. El Rvdo. D. Olegario González, vicerrector del Seminario de Avila, presentó y comentó sobriamente *Una bula de Alejandro VI sobre la reforma general de los monasterios de España.* Con su maestría y humor acostumbrados, el P. Maur Cocheril, de Port-du-Salut, mostró, en la comunicación que envió, el interés realmente extraordinario que presenta para la historia del monacato peninsular un texto cuya edición está preparando: *La "Peregrinatio Hispanica" de Frère Claude de Bronseval* (1531-1533). Dom Agustín S. Ruiz, de la abadía de Silos, trató de *El trabajo intelectual en la Congregación benedictina de Valladolid.* El estudio de una abundante documentación inédita permitió a dom García M.ª Colombás, de Montserrat, trazar la breve, pero movida y aleccionadora historia de *La fundación de tres cátedras en la Universidad de Salamanca por la Congregación de S. Benito de Valladolid,* gracias a los buenos oficios del cardenal José Sáenz de Aguirre. Continuando sus trabajos de tema cartujano, dom Ildefonso M.ª Gómez, del monasterio de El Paular, expuso la laboriosa gestación de *La antigua Congregación nacional de los cartujos españoles* hasta su definitiva erección en 1785. La ponencia de dom Guido M.ª Gibert, de Poblet, versó sobre *Un intento de reforma monástica en el siglo XVIII,* proyecto muy característico de la época, que debía afectar a los monasterios catalanes, tanto benedictinos como cistercienses. Dos jóvenes investigadores mallorquines, D. Lorenzo Alcina y D. José Massot, enviaron sendas comunicaciones referentes a temas de historia monástica en su isla; el primero trató de *Ermitaños y monjes jerónimos en Miramar de Valldemosa,* y el segundo, del monje benedictino de S. Feliu de Guíxols *Fray Benito Pañelles, obispo de Mallorca.* Casi todas las *Visitas y visitantes de Montserrat* que dio a conocer en su amena charla dom Benito Martínez, monje de aquel monasterio, pertenecen a esta época; esta conferencia nos permitió comprobar una vez más el considerable interés de tal clase de fuentes si se las maneja con la necesaria precaución. Finalmente, el joven monje de Silos dom Tomás Moral envió una comunicación sobre *Monasterios y monjes de la Congregación*

de S. Benito de Valladolid después del Decreto de Desamortización, es decir, después de la exclaustración del siglo pasado [5].

* * *

La mies es mucha y los operarios pocos. La historia monástica, sobre todo en la península ibérica, presenta aún grandes extensiones de terreno sin explorar, o, lo que es tal vez peor, sin estudiar críticamente, repitiéndose todavía en libros modernos viejos tópicos tomados de los farragosos e inciertos cronistas barrocos, divulgadores y perfeccionadores de leyendas cuyo fin primordial no era otro que la gloria del propio instituto, del propio país, del propio monasterio. Hora es ya de reunir la documentación auténtica, estudiarla y, con la ayuda de todos los medios de la crítica y la técnica, reconstruir laboriosamente la verdad histórica en toda su complejidad. Nada, en efecto, puede sernos indiferente del pasado monástico si queremos fundamentar el presente sobre la roca viva de la tradición y preparar, atentos a las lecciones de la historia, el porvenir.

Por eso es esperanzador ver a este puñado de "hombres de buena voluntad", como los definió muy bien el P. José M.ª de Garganta, reunirse todos los años, sin publicidad, modestamente, para comunicarse mutuamente el resultado de sus trabajos y animarse a continuar por la senda austera de la investigación de primera mano, muchas veces en medio de ocupaciones y en ambientes nada favorables a tal clase de estudios. Grupo todavía reducido, pero que va creciendo, a pesar de involuntarias y lamentables defecciones, a medida que los superiores monásticos comprenden mejor la utilidad de tales estudios y el bien que hacen estos contactos entre monjes de diversas observancias, a quienes, sin embargo, anima un ideal común. Grupo en modo alguno cerrado, sino abierto a todo y a todos, dispuesto a acoger con alegría a cuantos quieran sumársele, procedan de donde procedan, con tal que se interesen por cualquiera de las múltiples parcelas en que se divide el gran campo de la historia — en el sentido más pleno — del monacato cristiano.

Abadía de Montserrat (Barcelona) G. M. Colombás

5 Algunos de estos trabajos podrán hallar acogida en las páginas de *Studia monastica.* Otros serán publicados en otras revistas españolas.

CONFÉRENCES SUR LE MONACHISME ANCIEN À OSLO

L'INSTITUT pour l'Étude comparative des Civilisations (Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning), d'Oslo, a été fondé après la première guerre mondiale dans le but de créer un terrain d'entente entre les camps ennemis, en soumetant à l'étude des problèmes portant sur l'évolution des civilisations humaines, problèmes dont la solution demanderait la collaboration de savants de tous les pays. La noble tâche d'amener un rapprochement qui dépassât les frontières nationales pourrait, croyait-on, avantageusement être assumée par un pays neutre comme la Norvège.

Parmi les branches d'activité de cet Institut l'organisation de séries de conférences publiques faites par des savants de renommée internationale, qui donneraient une vue générale sur l'état actuel des études aussi bien que le résultat de recherches personnelles, mérite une attention particulière. Une grande partie de ces conférences ont été publiées, jusqu'ici en tout 25 volumes.

Déjà avant la deuxième guerre mondiale l'Institut avait commencé à s'intéresser à la période des grandes migrations, de 400 à 800 de notre ère — cette période agitée qui sépare l'Antiquité du Moyen âge, période destructrice et créatrice à la fois, dont sort l'Europe moderne. Des travaux d'archéologie et d'iconographie entrepris par M. H. P. L'Orange, actuellement professeur d'archéologie classique à l'Université d'Oslo et directeur de l'Institut Norvégien à Rome, ont été subventionnés par l'Institut, qui également a publié les résultats de ces recherches. Déjà avant la deuxième guerre mondiale on avait décidé d'élargir le cadre de ces recherches, en organisant une série de conférences portant sur des aspects différents de la période en question, mais la réalisation de ces projects a dû attendre la fin de la guerre et de l'occupation allemande. En 1946 Axel Boëthius (Gotembourg) a donné des conférences sur l'héritage romain, Haakon Shetelig (Bergen) sur les éléments classiques dans l'art scandinave jusqu'à la période des Vikings, Ejnar Dyggve (Copenhague) sur Salone chrétienne, à la lumière des découvertes archéologiques récentes, et H. P. L'Orange (Oslo) sur l'histoire de l'art et des idées dans la période mentionnée. En 1947 A. Alföldi (Budapest) a été invité a parler sus les peuples de la région carpathique et la stabilisation romaine, et A. Grabar (Paris) sur Byzance et les invasions barbares en Europe orientale. En 1951 H. Hagendahl (Gotembourg) a donné des conférences sur l'Eglise en Europe occidentale et la culture philosophique dans les années 200-350, et R.-L. Wagner (Paris) sur la phase romane primitive du point de vue linguistique. En 1953 Ejnar Dyggve et H.P. L'Orange ont donné un aperçu général des résultats des travaux qu'ils avaient entrepris en commun sur l'Oratoire de Santa Maria in Valle (Cividale), dit Tempietto langobardo, et Hj. Torp (Oslo) a traité quelques problèmes d'art chrétien à la lumière de travaux archéologiques au monastère de Apa Apollo à Bawit en Egypte. En 1956 C. Höeg (Copenhague) a parlé sur la transi-

tion de l'antiquité au moyen âge au point de vue de la musique, et en 1957 J. Scheltema et P.W.A. Immink (Groningen) ont parlé sur l'évolution du droit en Europe orientale et occidentale.

Il y a, certes, beaucoup d'aspects de la période en question qui n'ont encore fait l'objet de conférences spéciales — l'évolution politique et démographique, la christianisation des peuples barbares, l'évolution économique, l'évolution des langues germaniques, celtiques et slaves sous l'influence des langues et cultures classiques —pour n'en mentionner que quelques-uns—, mais nous avons l'espoir que le travail qui a été déjà fait, a apporté des contributions de valeur à l'étude difficile de cette période obscure.

En 1958 il a été décidé de consacrer une série de conférences sur les origines et le développement du monachisme en Europe orientale et occidentale. L'Institut s'est adressé aux pères bénédictins J. Gribomont (Abbazia di San Girolamo, Rome) et A. Mundó (Montserrat) dont les travaux sur ces problèmes sont si apréciés dans les milieux savants. En vue des aspects très originaux du monachisme irlandais, qui en outre n'a pas été sans exercer une certaine influence dans notre pays, l'Institut s'est adressé au R. P. J. Ryan SJ., professeur à l'Université de Dublin. Les trois distingués savants ont bien voulu accepter l'invitation et les conférences ont eu lieu à Oslo du 26 - 30 septembre 1960, devant un public qui avec beaucoup d'intérêt a pu écouter les exposés lucides de problèmes difficiles qui nous ont été donnés.

Voici les titres des conférences, prononcées dans la grande salle de l'Institut Nobel, cédée gentillement pour cette occasion :

Dom Jean Gribomont : I (26, lundi). Les Pères du désert. Étude de la littérature monastique du IVe siècle en Égypte et de son rôle dans la formation de la civilisation médiévale. — II (27, mardi). Saint Antoine, le père des moines, et son biographe, l'évêque Athanase. — III (28, mercredi). Saint Pachôme, le père des cénobites, et son disciple Théodore. — IV (30, vendredi). Saint Basile. Combinaison de la littérature hellénistique et de l'évangélisme radical.

Dom A. Mundó : I (26, lundi). Les Règles monastiques latines jusqu'à la fin du VIe siècle. Questions chronologiques et sources littéraires. — II (28, mercredi). Le rôle joué par le centre monastique de Lérins. — III (29, jeudi). La Règle du Maître et les sources de la Règle de saint Benoît.

R. P. J. Ryan : I (27, mardi). The Introduction of Monasticism into Ireland and its Original Character. — II (29, jeudi). The Golden Age of Irish Monasticism. Ireland as Insula sanctorum et doctorum. — III (30, vendredi). The Expansion of Irish Monasticism. The Mission in Scotland, Northumbria and in Continental Europa.

L'Institut se propose de publier prochainement les conférences de dom Gribomont et de dom Mundó.

Oslo Hans Vogt
Isntituttet for Sammenlignende Kulturforskning

IIIe SESSION DE LA COMMISSION D'ÉTUDES DES RELIQUES DE SAINT BENOÎT ET DE SAINTE SCHOLASTIQUE, À SOLESMES

Du 7 au 9 octobre 1960 se sont réunis à l'Abbaye Saint-Pierre de Solesmes : le Rme Père Dom Gabriel Gontard, Abbé de Saint-Wandrille ; le Rme Père Dom Marie-Louis de Haldat du Lys, Abbé de Fleury ; les RR PP Dom Antoine des Mazis, Procureur de la Congrégation de Solesmes ; Dom Paul Meyvaert, moine de Quarr Abbey ; Dom Anscari Mundó, moine de Montserrat ; Dom André Galli, moine de Clervaux ; Dom Jean-Marie Berland et Dom Anselme Davril, moines de Fleury ; Dom Jacques Hourlier et Dom Jean Mallet, moines de Solesmes.

Cette réunion, à Solesmes, faisait suite au désir exprimé depuis longtemps par le regretté Père Dom Germain Cozien, de recevoir un jour dans son monastère la Commission chargée d'étudier les reliques de Fleury. Son successeur, le Rme Dom Jean Prou, qui tint à réaliser ce désir, n'a malheureusement pas eu le loisir de présider les séances. MM le Doyen Beau, de la Faculté de Médicine de Nancy, le Professeur Delmas, de la Faculté de Médecine de París, le Conservateur France-Lanord, du Musée Lorrain de Nancy, retenus par leurs obligations professionnelles s'étaient excusés.

Les séances des 7 et 8 octobre eurent uniquement pour objet les problèmes historiques. Le premier jour Dom Mundó y exposa les conclusions à tirer des recherches entreprises simultanément par Dom Hourlier et par lui sur les documents liturgiques relatifs à la translation et plus généralement au culte de saint Benoît. La rédaction définitive du travail sera confiée à Dom Hourlier ; les conclusions des deux érudits seraient exposées l'une et l'autre pour les points où elles ne concorderaient pas entièrement.

Le lendemain, Dom Mundó reprit la parole pour lire l'exposé où il retrace les vicissitudes de l'histoire du Mont-Cassin entre la destruction du monastère par les Lombards en 577, et le rétablissement définitif du monastère supérieur, autour de l'oratoire Saint-Martin, vers 750 environ. Il s'attacha particulièrement à l'archéologie de l'ancien oratoire Saint-Jean et des tombes qu'il contient. Les fouilles de 1950 ne laissent aucun doute sur l'emplacement de l'oratoire où fut enseveli saint Benoît, mais ne disent presque rien sur l'état dans lequel le sépulcre fut conservé au cours des transformations de la basilique.

Le lettre de Zacharie et l'Histoire des Lombards par Paul Diacre fournissent deux sources importantes pour l'étude de la tradition cassinienne. Dom Meyvaert ayant exposé les éléments d'un travail en cours sur l'authenticité de la première, l'accord se fit rapidement sur sa conclusion : à la demande d'Optat et de Carloman, le pape Zacharie a bien réclamé le corps de saint Benoît en 751. Dom Meyvaert mettra au point la présentation du sujet en le plaçant dans son contexte historique. Quant à l'interprétation du texte de Paul Diacre (*Hist. Long.* II, 6), on ne par-

vint pas, au terme d'une longue et courtoise discussion, à réunir l'unanimité. Il faut convenir que le texte prête à discussion ; c'est pourquoi Dom Meyvaert et Dom Mundó décident de travailler de concert en s'aidant de tous les concours utiles.

Le matin du 9 octobre, Dom Hourlier fit le point des questions historiques déjà étudiées au cours des deux précedentes sessions et sur lesquelles il n'y a pas lieu de revenir. Dom Mundó mettra au point le dossier, présenté en octobre 1958, dans lequel il fixait dans la région du lac de Constance l'origine de l'Anonyme et déniait toute valeur aux *Annales* de Lorsch. Dom des Mazis reverra son travail sur "sainte Scholastique au Mans" exposé à la réunion de juillet 1954. Dom Hourlier tient prêtes ses études sur le dépôt des reliques de Juvigny. Dom J.-M. Berland vient de terminer un travail sur l'histoire des reliques de Fleury jusqu'à nos jours. MM. France-Lanord et Gandilhon ont préparé leur étude des divers objets renfermés dans la châse de Juvigny.

Dom Mundó fit remarquer que l'histoire du monastère de Fleury jusqu'au IXe siècle reste fort obscure. Les sources parcimonieuses, et de transmission tardive, devront donc être étudiées avec soin : les membres de la Commission continuent d'ailleurs des recherches sur lesquelles ils possèdent déjà un dossier bien fourni. Un bref exposé s'imposerait sur les fouilles dans la basilique de Saint-Benoît-sur-Loire. On cherchera d'autre part à faire étudier la petite châsse de Mumma par un spécialiste de l'orfèvrerie mérovingienne. Une étude sur Adrevald reste le sujet le moins avancé, mais non le plus négligé. Quant à l'histoire cassinienne depuis le VIIIe siècle, Dom Meyvaert en est un spécialiste.

Enfin, en l'absence des Professeurs Beau et Delmas, Dom Mallet, lui-même docteur en médecine, fit un résumé des études anatomiques. Chargé par les Professeurs de mettre au point le dossier établi par leurs soins, il expliqua ce qui a été fait et ce qui reste à faire dans ce domaine. Il rappela aussi l'expertise, faite l'an dernier, de la relique de saint Benoît conservée à Brescia et d'un crâne examiné dernièrement à Chauny (Oise). Il signala les essais d'examen des ossements aux rayons ultra-violets et infra-rouges réalisés tout récemment. Il procéda aussi sur les moulages à quelques démonstrations, expliquant ce que les historiens sont en droit d'attendre des expertises médicales, et les limites de celles-ci.

Au terme de ces journées d'étude, empreintes de la plus cordiale liberté, il apparaît que si plusieurs travaux se trouvent pratiquement achevés, d'autres appellent une mise au point, ou même une révision assez sérieuse. On envisage qu'un volume soit prêt dans deux ans, volume qui exposera de façon très objective, les constatations faites jusqu'à ce jour, et la façon dont chacun peut les interprêter. Tous les membres de la Commission désirent s'entraider pour réaliser ce but ; ils en ont déjà donné la preuve, garantie du succès de leur entreprise.

Abbaye de Fleury A. Davril
St-Benoît-sur-Loire (Loiret)

RECENSIONES

P. Andrés MANRIQUE, O. S. A., *La vida monástica en San Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla.* 546 pp. El Escorial - Salamanca, 1959. *(Studia Patristica.)*

He aquí un libro notable bajo más de un aspecto. Ante todo, por su utilidad. Contiene, como indica el subtítulo, dos partes netamente distintas: un *enchiridion* histórico-doctrinal y un estudio sobre la Regla agustiniana. Ahora bien, el *enchiridion* no se limita a ofrecer, como suelen tales obras, una selección de textos de S. Agustín, más o menos fundamentales, relativos a la vida monástica, sino que los abarca todos, aun los que se refieren a ella de un modo indirecto. En este libro del P. Manrique tiene el lector cómodamente recogido cuanto puede iluminar la obra y el ideal monásticos del gran padre de la Iglesia latina en sus numerosos escritos y, además, en la *Vita Augustini* de su discípulo Posidio y en otros escritores contemporáneos. Esta preciosa colección de textos, con sus múltiples introducciones, notas y comentarios, ocupa la mayor parte del volumen (p. 21-412). Las páginas 413-476 están dedicadas a dilucidar el problema de la Regla.

La erudición agustiniana del P. Manrique es realmente asombrosa. No sólo ha leído y releído íntegramente, pluma en mano y la atención muy despierta, la vasta obra literaria de S. Agustín: está asimismo al corriente de la exuberante producción bibliográfica a que éste ha dado lugar (sobre todo, claro es, la que se refiere más o menos directamente al tema aquí tratado), domina las cuestiones de cronología, conoce las más leves modalidades del pensamiento de su santo Padre, a quien estudia con evidente amor y admiración. El extenso saber del autor aparece principalmente en el *enchiridion*. No es éste, como ya he insinuado, una seca colección de textos colocados uno tras otro conforme a un orden lógico o cronológico, sino que constituye un verdadero estudio de la vida monástica en S. Agustín y según S. Agustín. Los textos están distribuidos en gran número de capítulos que a su vez se agrupan en seis partes. Cada capítulo comprende una especie de introducción — breve, lúcida y fina — que ambienta y re-

sume el contenido histórico o doctrinal de los textos que siguen, copiados por lo común de las mejores ediciones y acompañados de numerosas notas críticas y comentarios a pie de página; al fin se da una bibliografía especial. El plan, según lo califica el propio autor, es "sumamente sencillo y claro". La primera parte se ocupa de la formación del ideal monástico de S. Agustín, desde la lectura del *Hortensio,* de Cicerón, hasta inmediatamente antes de la fundación de su primer monasterio (años 373-388); la segunda expone cuanto sabemos acerca de sus primeras fundaciones y su propia vida monástica en los años 388-400; en la tercera seguimos la expansión del monacato agustiniano gracias a la acción de los discípulos del santo; en la cuarta se describen las vicisitudes de este monacato hasta la muerte del fundador (años 400-430). Aquí termina la sección histórica del *enchidirion,* y empieza la doctrinal. Como punto particularmente relacionado con el monacato expone la quinta parte las ideas de Agustín sobre la virginidad, y, con esta preparación, pasamos a la sexta, en la que se nos da un análisis minucioso de su ideal monástico.

La Regla es el título de la séptima y última parte de este precioso libro. Comprende cuatro capítulos; en general, puede decirse que los dos primeros reproducen los argumentos y sintetizan las conclusiones de trabajos ajenos, mientras los dos últimos constituyen la aportación personal del autor a la solución del intrincado problema. Procediendo con buena lógica, se aplica ante todo el P. Manrique a establecer la autenticidad de la Regla agustiniana (capítulo 1), haciendo ver en primer lugar las coincidencias literarias, estilísticas y doctrinales de la misma con textos sacados de obras indubitables del santo, y apelando luego a la "tradición histórica", es decir, a autores antiguos que, como S. Cesáreo de Arlés, S. Benito, S. Leandro, etc., han usado incontrovertiblemente la Regla de S. Agustín. Dos largas columnas paralelas de textos bastan para probar que la Regla es auténtica. Mas en seguida surge una nueva cuestión: ¿Cuál es la forma original y primitiva de la Regla agustiniana? De su concienzudo examen de las razones aducidas en pro y en contra concluye nuestro autor que, después de los modernos estudios de Verheijen y otros, es forzoso reconocer que el texto auténtico nos lo ofrece la llamada *Regula ad servos Dei* y no la *Epistola* 211, que es una adaptación posterior (capítulo 2).

Prudente y modestamente enuncia el P. Manrique su primera tesis revolucionaria — y, por lo menos, digna de atención — en el título del capítulo tercero: "Los monjes de Adrumeto probables destinatarios de la Regla agustiniana (a. 426-427)". No es posible resumir aquí los argumentos, negativos y positivos, en que se basa esta doble aserción acerca de los destinatarios y la fecha de composición del discutido documento, ya que ello alargaría desmesuradamente este sencillo comentario. No me queda otro remedio que remitir al lector interesado a las densas páginas del P. Manrique. Por mi parte he de confesar que los recientes estudios acerca de la prioridad de la *Regula ad servos Dei,* con todos sus valiosos argumentos, no habían logrado convencerme del todo; el hecho de que ni S. Agustín en sus *Retractationes,* ni sus discípulos, sobre todo Posidio en

su *Vita Augustini* — que tanto hincapié hace en las cosas referentes al monacato y que, como es sabido, comprende un *indiculum* de las obras del santo —, mencionen para nada la Regla, me parecía extremadamente significativo. La solución propuesta por el P. Manrique ha disipado mis dudas. El silencio de S. Agustín y sus discípulos se explica si tenemos en cuenta que la *Regula* no es sino un documento ocasional, dirigido a una comunidad no agustiniana, y, más que una regla monástica propiamente dicha, constituye una especie de comentario al reglamento vigente en el monasterio de Adrumeto. Esta última aserción forma parte de la segunda tesis del P. Manrique, enunciada y desarrollada con loable prudencia en el capítulo cuarto: "El *Ordo monasterii*". Como es sabido, este corto y enjundioso escrito monástico ha sido objeto de las más diversas atribuciones. Nuestro autor prueba que el *Ordo monasterii* no es de S. Agustín, quien, sin embargo, lo tuvo tan en cuenta para la redacción de la *Regula,* que ésta parece un complemento o comentario al *Ordo*. Y sigue diciendo, no sin apoyarse en fuertes razones, que el origen más probable del *Ordo monasterii* es la Italia meridional — tesis de Morin — y que "con cierta seguridad" servía de reglamento a la comunidad de Adrumeto. Esto último es también muy nuevo y digno de consideración, y no hay duda de que explica perfectamente la estrecha unión existente entre ambos documentos.

Como se ve, el P. Andrés Manrique ha puesto en nuestras manos un excelente instrumento de trabajo. Añadamos que ha procurado asimismo facilitar su manejo. Además de la tabla general, bastante circunstanciada, contiene el volumen otros cuatro índices: tres, alfabéticos, de autores consultados, personas y conceptos, respectivamente, y uno, cronológico, de las obras de S. Agustín, en el que se indican las ediciones críticas utilizadas y su correspondencia en la *Patrologia latina* de Migne.

Como es muy posible que este libro alcance la difusión que merece, no será tal vez inútil anotar aquí para terminar, algunas observaciones que pueden contribuir a su perfeccionamiento en una segunda edición.

El estilo del P. Manrique es conciso y directo; nadie podrá tildar su obra de farragosa, tacha de la que nos libramos con tanta dificultad muchos escritores hispánicos. Esto constituye uno de sus méritos, y no el menor. Sin embargo, su concisión parece a veces excesiva. Valdría la pena tratar ciertos puntos nuevos o difíciles con más detenimiento, desmenuzar los argumentos y explicar mejor su alcance. En cambio, las notas a pie de página que comentan los textos del *enchiridion,* contienen demasiadas repeticiones, a veces casi literales y muy cercanas unas de otras. Cierto que el carácter de la obra implica que algunas noticias o aclaraciones tengan que reiterarse; pero sería preferible tratar en un solo pasaje y a fondo cada uno de estos puntos, y remitir a él cada vez que sea necesario.

Otro pormenor susceptible de mejoramiento son las listas bibliográficas que cierran cada uno de los capítulos. La idea es laudable, más la realización resulta deficiente. Ante todo, creo que será imposible al lector descubrir qué criterio se ha seguido al disponer los títulos. Ciertamente, no están colocados por orden alfabético de autores, ni por orden cronológico, ni atendiendo al respectivo valor de las obras. Da la impresión que están puestos al buen tuntún, como

han caído. Y, en ocasiones, tampoco se explica uno por qué se menciona tal libro en determinado capítulo, y no en otros. Así, v.gr., la obra de M. Mellet, *L'itinéraire et l'idéal monastique de S. Agustin*, sólo es citada en la bibliografía especial correspondiente al capítulo que trata de los factores de la conversión de Agustín (p. 35), y la del P. A. Zumkeller, *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, al hablar del monasterio de monjes de Hipona (p. 89), cuando ambos libros podrían —y tal vez deberían— citarse en gran parte de los capítulos, por no decir en casi todos. Tampoco conozco la razón de incluir en estas listas —que, evidentemente, no pretenden ser exhaustivas— unos pocos autores de los siglos XVII y XVIII (cf., por ejemplo, p. 73 y 128), seguramente superados. A mi entender, sería preferible dar al final de cada capítulo, en vez de una lista de bibliografía sumaria cuyos títulos las más de las veces nada tienen que ver con la materia tratada, indicaciones bibliográficas realmente orientadoras, lo que se lograría añadiendo unas pocas palabras acerca del contenido y del valor de las obras aconsejadas. Nadie mejor que el P. Manrique para guiarnos en tales materias.

Nadie extrañará que en una obra de tal envergadura se haya deslizado alguna interpretación dudosa, alguna afirmación poco fundada, alguna observación tendenciosa. Pondré tan sólo un par de ejemplos. La cita de *I Cor.*, 9, 7, en el *De opere monachorum* 29, 37, ¿puede legítimamente interpretarse como si con ella reclamara S. Agustín "los derechos como plantador de la vida monástica"? (p. 95). En la página 470, ¿no sería conveniente aducir otros textos más claros que el único citado, ya que, según se nos dice, en varias obras del santo se encuentran alusiones al *Ordo monasterii?*

Aun teniendo presente el gran número de citas en lenguas extrañas que contiene la obra, las faltas de imprenta abundan demasiado. Y algunas se hallaban, a lo que parece, en el original. Señalo unas pocas, pues no he ido a la caza de ellas: studio por Studi (p. 120), Rutilius Numatianus por Namatianus (p. 138 y 139; en el índice se traduce este nombre por Rutilio Numantino), Prosper Aquitani (p. 178), bibliothek (p. 386), laboro por lavoro (p. 395), artis por certis (p. 395), Hank por Hauck (p. 416), port en vez de porte (p. 453). El P. Manrique escribe ordinariamente Benôit en vez de Benoît; así al menos lo he notado en las páginas 460, 465 (dos veces), 473, 475 y 482. *Nihil est ab omni parte beatum.*

Ya queda dicho que la erudición de nuestro autor, por lo que se refiere a temas agustinianos, es realmente admirable. No puede afirmarse lo mismo de sus conocimientos de historia monástica general, si bien no sean éstos despreciables. Es venial su ignorancia de la primera versión latina de la *Vita Antonii*, editada por Garitte (p. 11). Más grave parece citar la *Historia Lausiaca* por la traducción latina reproducida en *P.L.* (p. 56). Aunque conoce la existencia de los trabajos de Gordini (p. 61 y 486), no los usa al tratar de los orígenes del monacato occidental (p. 56). Afirmar rotundamente, refiriéndose a *Act.* 4, 32-35, que S. Agustín "edifica sus monasterios sobre un pilar evangélico totalmente nuevo" (p. 15), es erróneo. No era otro el propósito de S. Pacomio por lo menos cincuenta años antes. Según la biografía más antigua del santo (contenida en un códice sahídico del siglo VI = S^1) —por no citar más que un testimonio venerable—, Pacomio se había señalado como objetivo, ya desde el principio de su fundación cenobítica, "la comunidad perfecta, en el género de lo que está escrito en los *Hechos:* Tenían un solo corazón y un alma sola, y todos los bienes les pertenecían en común; no había nadie que dijera: es mío."

Este último ejemplo muestra cuán necesario es el conocimiento profundo

de la historia del monacato antiguo para justipreciar la obra de S. Agustín en este campo. El P. Manrique no ignora que se discute la importancia y el alcance de su acción en el desarrollo de la vida religiosa. ¿Cuáles son con toda exactitud las aportaciones positivas que le debemos? ¿En qué se mostró innovador? ¿Es exacto afirmar que introdujo en los monasterios el sacerdocio, las tareas apostólicas, el trabajo intelectual? El P. Manrique es joven, dinámico, estudioso, y ama sobre toda otra cosa investigar la verdad. Haría un gran servicio a la historia monástica si un día llega a darnos el estudio definitivo que todos esperamos.

Abadía de Montserrat G. M. Colombás
(Barcelona)

Monastica, I. XII-204 pp. Abadía de Montserrat, 1960. (*Scripta et documenta,* 12.)

Lancés en 1954, les *Scripta et documenta* du Montserrat s'enrichissent à présent d'un douzième volume qui mérite, autant que ses devanciers, de retenir l'attention. Déjà, à côté d'ouvrages plus étendus, la collection avait publié un beau recueil d'études bibliques et deux gros volumes de travaux liturgiques. Nous voici gratifiés aujourd'hui d'une première série de *Monastica.* Plus d'un article recueilli ici a fait antérieurement l'objet d'une communication à la Première Semaine d'Études Monastiques tenue au Montserrat en automne 1958.

Dom I. Gómez, d'El Paular, observe que l'abondante production littéraire du moyen âge ecclésiastique, et particulièrement monastique, ne bénéficie pas toujours d'une juste appréciation de son originalité propre. Trop souvent, nous ne voyons qu'amas informe d'*excerpta* compilés au petit bonheur, là où, en réalité, s'est élaboré un solide fonds commun de doctrine très pure à partir d'*auctoritates* patristiques judicieusement sélectionnées et enchâssées en d'harmonieuses mosaïques. Travail original, assure l'Auteur, et qu'il faut dès lors aborder comme tel, avec le souci d'y reconnaître un apport très réel à la constitution progressive du *corpus* doctrinal et moral chrétien. Dom Gómez donne un exemple d'une telle revalorisation à propos des écrits de Smaragde.

Le Père A. Altisent, cistercien de Poblet, attire l'attention sur un choix de paraboles et d'allégories utilisées par Saint Bernard pour illustrer l'idéal monastique. Ici comme ailleurs, le réformateur emprunte la voie de la persuasion suggestive et enthousiastique, dépeignant le monastère tour à tour comme la Jérusalem céleste, le paradis de l'âme, le lit nuptial où se rencontrent le Christ et son Église; mais c'est aussi le lieu de l'ascèse, où par un saint marchandage nos vices sont échangés pour de riches

trésors spirituels. A travers ces images et d'autres moins développées, se discerne sans peine une double source d'inspiration : l'Écriture et l'enseignement du monachisme primitif.

En 1187, Richard, probablement moine blanc à Poblet, fut élu évêque de Huesca. Il favorisa les mouvements de ferveur spirituelle qui marquèrent son temps, entretenant d'étroites relations avec les communautés monastiques, les ordres militaires, les évêques voisins et les rois d'Aragon. Il mourut le 9 août 1201, laissant une Règle destinée à la communauté de moniales hospitalières de Sainte-Marie, fondée à Sijena en 1187 par la reine Sanche, épouse d'Alphonse II. De cette oeuvre, l'unique copie connue est conservée aux Archives Provinciales de Huesca dans un manuscrit du XIIIe siècle coté 1,189. L'édition de M.A. Varón, parue à Pampelune en 1776 mais jugée peu sûre, est reprise ici sur de nouveaux frais par le chanoine A. Duran Gudiol, archiviste de Huesca. La Règle de Sijena précise jusque dans les moindres détails l'ordonnance de la journée que rythme la prière chorale, les droits et les devoirs de chacun, les normes de la vie régulière, l'aménagement des bâtiments claustraux, l'*ordo exsequiarum*, etc. Il serait intéressant l'étudier les parts proprement bénédictine et cistercienne de l'oeuvre de l'ancien moine de Poblet. Très rapidement cependant, Sijena, sans pour autant lâcher les coutumes établies par Richard, fut contraint de se soumettre en plus à diverses stipulations de la Règle des Hospitaliers de Saint-Jean et même, semble-t-il, de celle de Saint Augustin.

En excellent connaisseur de l'histoire de la Congrégation bénédictine de Valladolid, Dom. G.M. Colombàs consacre une étude particulière à la première édition des Constitutions de la dite Congrégation. Ces Constitutions furent élaborées et promulguées par le Chapitre Général de 1500. De ce Chapitre, les Actes n'ont pas été conservés ; quant au texte des Constitutions, il n'est connu que par la copie authentifiée qui en fut faite entre 1637-1641 et qui est conservée, elle, à Saint-Dominique de Silos. Toutefois, le texte définitif ne fut envoyé à l'impression qu'en 1521, après que Pierre de Burgos, abbé du Montserrat, l'eût rendu conforme aux décisions des Chapitres Généraux postérieurs à celui de 1500. Dom Colombàs dresse le tableau synoptique des contenus de la copie de Silos et de l'édition de 1521, dont deux exemplaires seulement sont connus.

Mais la contribution la plus importante au présent recueil est due à la plume de Dom O.M. Porcel, moine du Montserrat ; elle est consacrée à une étude très fouillée du monachisme de Saint Grégoire. Pour en saisir la portée exacte, quelques rappels seront utiles au lecteur. En 1950, l'Auteur avait publié un premier travail, dans lequel était mise en évidence la concordance parfaite qui existait selon lui entre la doctrine monastique de Saint Grégoire et celle de Saint Benoît ; une centaine de parallèles littéraires appuyaient la thèse de Dom Porcel, qui recueillit les éloges de maint recenseur avisé. Dom K. Hallinger, professeur à Saint-Anselmo de Rome, ne put s'y rallier. Il publia dans les *Studia Anselmiana* de 1957 une très longue étude historique, extrêmement documentée, mettant avant tout en lumière les divergences d'ordre juridique et institutionnel qui, manifestement selon

lui, opposent le pape moine au législateur du Cassin; il confirmait ses vues en rappelant que le VIe siècle monastique, comme toute la période qui précéda l'activité de Benoît d'Aniane, apparaît comme un "Mischregelzeitalter"; en conclusion, Dom Hallinger niait formellement le caractère bénédictin du monachisme de Saint Grégoire. Le présent travail de Dom Porcel veut être une réponse serrée aux prises de position de Dom Hallinger. Délibérément, l'Auteur se place sur le terrain de son adversaire: après une étude minutieuse de la situation historique du monastère de Saint-André au Clivus Scauri, des réalités institutionnelles telles que l'abbatiat, le priorat, le noviciat, la profession, la *conversatio* sont soumises à un nouvel examen. En particulier, divers passages du Commentaire sur les Rois récemment restitué à Saint Grégoire fournissent à Dom Porcel de nouvelles confirmations de son point de vue. Sa conclusion est nette: Grégoire suivait bel et bien la Règle bénédictine.

Il est bien difficile de voir clair dans un débat où l'affrontement des deux parties ne semble pas entièrement dégagé de toute passion. Essayons du moins de recueillir la part de vérité que recèlent certainement l'un et l'autre. Au fait, qu'est-ce exactement que "être bénédictin" au VIe siècle? Tout récemment encore, on a souligné l'aspect sinon fuyant, du moins fort complexe du concept monastique à cette époque, et Dom Hallinger a cent fois raison d'évoquer ce qu'il appelle assez heureusement la "regula abbatis", l'enseignement oral de chaque abbé comme norme pratique dans la direction de ses moines et de sa communauté. On prenait son bien là où on pouvait le trouver, sans nécessairement se lier à un code unique. On se servait des règles existantes, sans s'asservir à aucune d'elles. C'est la situation que l'on rencontre en Italie comme en Gaule et en Espagne: partout les règles, littéralement, foisonnent. "L'*Ordre* de Saint Benoît", au sens formel, restreint, canonique où nous l'entendons de nos jours, n'existait guère. Est-ce à dire que la *Règle* bénédictine était sans influence sur le monde monastique d'alors? Au contraire, dans ce climat de spiritualité expérientielle et avec les qualités de mesure et de bon sens qu'on lui connaît, la Règle du Cassin avait toute chance de remplir la fonction que son auteur avait explicitement voulu pour elle: instruire les moines, tout en les amenant à parfaire leur formation par le recours à l'enseignement d'autres maîtres. Modeste manuel d'initiation donc, et non pas code rigoureux et exclusif imposant une réglementation *ne varietur*. C'est d'ailleurs en partie cela qui lui vaudra son succès inégalé. Nul doute que Saint Grégoire ne se soit inspiré très largement de cette "règle des moines remarquable de discernement et riche d'enseignements". Dans ce sens, il était véritablement et très profondément disciple à cette école qu'avait ambitionné de fonder Saint Benoît. Dom Porcel l'a bien montré et il a droit à notre reconnaissance. N'oublions pas cependant que Grégoire, au moment de prendre en charge la communauté de Saint-André, était un homme mûr, ayant acquis une solide expérience de la vie qui l'autorisait à interpréter à sa manière tel point particulier de la Règle, à en retoucher tel autre, qu'il s'agisse de la durée du temps de probation, de la modalité du rite de profession ou

d'autres détails analogues sur le plan de l'organisation, voire de la doctrine. Les *Declarationes et Constitutiones* de nos diverses Congrégations bénédictines actuelles font-elles autre chose? Il faudrait donc éviter d'urger, sous couleur d'exigence critique, la nécessité d'une concordance absolue avec la lettre de la Règle; par ailleurs, un zèle mal éclairé et qui viserait à aligner à tout prix le monachisme grégorien sur celui de Saint Benoît ne serait certes pas moins dommageable à une juste vue des choses.

Dom Hallinger n'a pas cru pouvoir souscrire à la thèse de l'authenticité grégorienne globale du Commentaire sur les Rois. J'ai réexaminé tout particuliérement les principaix passages où il est question du monachisme et que Dom Porcel met en valeur dans son travail: textes et contextes me paraissent nettement grégoriens. A la lumière de ce qui a été exposé plus haut, je ferais seulement une réserve, significative, quant à la traduction adéquate de "magister *optimus*": au lieu de "el mejor", je préfèrerais "le très bon, l'excellent".

Abbaye de Maredsous — Patrick Verbraken
(Belgique)

Regula Magistri — Regula Benedicti. Studia monastica cura Basilii Steidle OSB. VIII-144 pp. Roma, Herder, 1959. (*Studia Anselmiana,* 44.)

This 144 page collection of studies embracing the two famous monastic legislations consists of six articles by experts in the field. The first of these experts is a comparative new-comer, Theresia Payr; but her contribution is a formidable one, of no less than 84 pages, to which of course a brief notice like this can do little justice. At the outset let us praise the immense industry of Miss Payr, her thorough acquaintance with every aspect of the notorious RM/RB problem and with every publication on the subject which had appeared up to the date of her writing her article. No one now is better qualified than she to speak on RM/RB and every student of the vexed controversy must follow her arguments with the clossest attention.

Miss Payr is concerned to dispel the doubts and fears which the prolonged and largely inconclusive researches of the last twenty years have engendered as to the possibility of achieving a valid establishment of the text of RM. She confidently asserts and proceeds to demonstrate that such an establishment is possible, using the excellent Paris ms 12205 as a basis. As one who has personally always held the same view, which I pro-

claimed in my recent commentary [1], published, alas, too late for Miss Payr to make use of in her article, I rejoice at this assertion of hers and am very grateful to her for making it. It is, I think, her most valuable contribution in this present study and I could almost wish that she had left it at that and not involved herself in the old and tedious question of the priority of RM or RB. To my mind, it is still too soon to deal with this question of priority and I do not see why it is considered *necessary,* let alone possible, to decide this priority, if priority there is at all, before a definite attempt has been made to establish the RM text.

I feel that Miss Payr shares too much in the partisan spirit which has marred much of the research of her predecessors, both the champion of the priority of RM and those who advocate the priority of RB. It ill becomes of course a person like myself, who has never given much time to the study of RB and who is only interested in RM as a piece of Latin and not as a monastic rule, to pronounce in this matter, but it does seem to me that there is need of someone at this stage, in this year of grace 1960, to approach these two documents with an open mind, someone who really does not care whether RM or RB comes first!

The above remarks will be considered blasphemous enough. I will add to the reader's horror by naively asking why S. Gall 914 has to be considered so vastly superior (p. 3) to any other textual state of RB, and why no one will even give a thought to the Oxford Hatton 48, which no less a person than Ed. Wölfflin made the basis of his Teubner edition of RB. Many years ago, you will say. Are we sure that the shadow of the great Traube, which rose up many years ago also, does not still overawe us rather too much?

Miss Payr, like all of us, has her favourite dragons. Does she not dispose of them in too summary a fashion? F. Masai's weighty *autem* argument (p. 56) is dismissed as "gewiss ungenügend", while Pratesi's *rogus* study seems to win approval (p. 8 footnote). What, I wonder, would Miss Payr do with Reginald of Canterbury's amiable nonsense "quot sunt rogi et quot logi, quot metrorum numeri" [2]. Dismiss it, I am sure, as amiable nonsense.

P. gives a thorough examination of the variants between mss 12205, 12634 and 28118 (p. 12 f.). Here extreme caution is necessary. We may be right in following the Carolingian correctness of the Munich ms, but I would hesitate to correct Mag. 2 *tanget* (p. 15) to the normal *tangit,* for how do we know that this impersonal *tanget* is not a late Latin *present* tense? Similarly, I would not tamper with Mag. 1 and 2 *sufferent* for the orthodox *sufferunt* on the authority of Mag. 3. I feel that we should trust

1. *The Latin of the Regula Magistri, with particular reference to its colloquial aspects:* Université de Louvain, Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 4ᵉ série, fasc. 17, Louvain 1958.

2. Reg. of Canterbury: *De quot quot et tot tot,* II, 39-40 in *Oxford Book of Medieval Latin Verse,* ed. Raby, Oxford, 1959, p. 203.

12205 even more than Payr is willing to do. She is certainly wrong in referring (p. 18) to 12205's readings *creant* I.38 and *conant* I.41 as errors for *credant* and *cogant ;* they are genuine forms (see my Commentary, p. 129), which 28118 has rather surprisingly preserved. I would not even condemn Mag. 1 *monachoritarum* as an impossible word ; we know far too little about early monastic Latin to do so, as I have tried to sho in the case of *deversus* = *anachorita* (Commentary, p. 118f.).

As regards (p. 35) the occurrence of the indicative *debet* (Th. 226 = = RB Proc. 5) in a final *ut* clause, I think the important point is that the verb is the *modal debet* (modals like the indicative) and that the combination *debet contristari* has probably a *future* sense, since *debet* + infin. is not uncommonly used to form late Latin compound futures.

After reading through the examples adduced by Payr to support her theory of the ultimate and fundamental dependence of RM upon RB although she admits that no two people agree as to what is meant by RM (p. 9), I can only say this, for the moment and in view of the fact that P.'s arguments require to be properly discussed in the scope of a full article, that I do not see why her examples do not equally show a mere *kinship* between the two legislations and not a *dependence* of either one upon the other, a kinship which indicates a mutual dependence upon an earlier *regula monachorum* (*monasteriorum*), of unknown date, but probably quite primitive, possibly contemporary with Cassian himself. Some of the "absurdities" of RM's rather naive stringency mentioned by Payr in her section on the contents of RM (p. 60 f.) may partly be explained, to my mind, by the antiquity of a primitive legislation. We must not forget that the RM monks are warned not to have much dealing with the outside world — 95.33: *ut non sit frequens occasio propter quam fratres multotiens foras egressi saecularibus mixti forte a religiosorum oculis visi ad damnationem potius nostram ab eis pro angelis adoremur* — these words, absurd though they would be in a modern cenobitic context, are highly significant of a society unused to cenobitism and in which monks are *ignotum pro miraculo*. How can any form of RB take precedence in time over a legislation containing such provisions as the one we have just cited?

These few remarks cannot detract from this fine piece of research by Miss Payr. Dare we hope that her knowledge and confidence will embolden her to take upon herself the task of establishing the text of RM? She is excellently qualified; but she will need to display much caution in handling the Latin of all the documents concerned, more caution than anyone has yet been able to achieve.

Fr. Gregorio Penco of Finalpia gives the same title to his 20 page study as that of Miss Payr: *La Regula Magistri e la storia testuale della Regula S. Benedicti,* and his contribution forms an admirable complement to hers. He has a remarkable capacity, in view of the duration and complexity of the RM/RB problem, for detached and clear-sighted judgement, the result of much study and reflection. He shares with Miss Payr a

wholesome confidence and boldly states his view of RM as of probable Gaulish origin and of Italian diffusion and practice, notably at Vivarium. Similarly, RB, though of Italian origin, seems to have been chiefly diffused in its early days in Gaul. Penco speaks of the fact that the oldest witnesses of both RM and RB, mss 12205 (12634) and Hatton 48 show interpolated texts and of the significance of the fact that the most ancient ms of RM is later than the use made by Benedict of RM. To my mind, this mutual interdependence of RM and RB is much more certain than the priority of either to the other. Penco rightly argues (p. 88) that by the 6th century RM has already enjoyed a long history. How can this fail to put its origin back into the 5th century?

What an admirable team Miss Payr and Fr. Penco would make! Let us hope that they are indeed already in collaboration.

The article which perhaps interested me most of the six was that of Fr. Mundó of Montserrat: *Les anciens synodes abbatiaux et les Regulae SS. Patrum*. Periodical reunions of leaders of religious communities go back to the the earliest days of cenobitism, to Pachomius himself in the East, while in the West the Eastern practice was known and imitated. We hear of synods of abbots in S. Gaul in the 5th and 6th centuries. The so-called *Regula IV Patrum* is the "write-up" so to speak of such an assembly of abbots; Mundó thinks it belongs to 5th century S. Gaul, possibly the vicinity of Lérins. I am sure he is right.

As regards Italy we have no positive information, but the indications are that such assemblies were not in force. The recensio brevis of Pachomius' Rule in Italian mss omits the significant passages dealing with such reunions and the omission seems deliberate. In the Italian versions of R IV P these references are similarly suppressed. Probably the Italian bishops opposed such reunions. But how comes it then that 12205 reproduces the R IV P legislation? The R SS PP is probably not of Italian origin, but would hardly have been copied in toto at Vivarium if not practised there. Perhaps this part of S. Italy formed an exception to the general practice of the peninsula.

Mundó promises further studies in pre-benedictine monasticism which we eagerly await.

The fourth, fifth and sixth articles contain valuable studies of individual contexts of RB. The fourth is by Fr. Dolle of Clervaux concerning the phrase *fraterna ex acie* (RB I.5), referring to the brethren who are strong enough to leave the community in order to fight alone against the Devil in the Desert. Leo the Great is perhaps responsible for the expression, while advocating the community struggle as preferable, according to the cenobitic ideal.

The fifth article is by Fr. Gindele of Beuron and concerns RB 37.3 *praeveniant canonicas horas*. The author seeks to throw new light regarding the food and fasting regulations in RB and in RM for the children and elderly brethren. He enunciates the important principle, which cannot be too clearly emphasized, that for archaic texts such as RM and RB,

explanatory amplification is sometimes necessary in translating the Latin into a modern idiom.

The sixth and final article is by Fr. Steidle of Beuron, who incidentally is also the editor of the splendid collection before us. He deals with RB 58.17 *de conversatione morum suorum*. In proving that the second part of this phrase is an epexeretic genitive, Steidle shows, by means of numerous quotations, that *conversatio morum* = *conversatio et mores*, "moral conduct" or simply "conduct", a hendiadys which misunderstanding by commentators or scribes often changed to *conversio et mores*, *conversio morum*, etc. The author convincingly establishes that in Benedict's time *conversatio* alone, not *conversio*, is the valid reading for such contexts. See further on this subject, the interesting discussion by Chr. Mohrmann in the Schmitz-Mohrmann edn. of RB (Maredsous 1955) p. 33 f.

Aberdeen P. B. CORBETT

King's College

P. Wolfgang HAFNER, Benediktiner der Abtei Engelberg, *Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti. Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare*. XX-158 pp., 9 supplements, 3 pl. Münster (Westf., Aschendorff, 1959, 19.80 *DM*. (*Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens*, 23.)

The four most ancient commentaries on the *Regula Benedicti* were written during the Carolingian renaissance, between the end of the eighth century and the middle of the ninth. That of Paul the Deacon (Warnefrid) is generally considered the oldest of all, whether it was written before 779 in the diocese of Milan or just before 800 at Mont Cassino itself. The commentary of Smaragdus, abbot of St Mihiel, is dated c. 820, while that of Hildemar, monk of Corbie, supposedly an amplification of Paul's, was composed at and for the monastery of Civate (Milan) soon after 840. These three well known works were published long ago [1], while the fourth, attributed to an unknown abbot Basil, was left unprinted.

1. *Commentarium Pauli Warnefridi diaconi Casinensis in Regulam S. P. N. Benedicti* (in *Bibliotheca Casinensis*, IV, 12-173); R. MITTERMÜLLER, *Vita et Regula SS. P. Benedicti una cum Expositione Regulae a Hildemaro tradita* (Ratisbonae, 1880); *Smaragdi abbatis Commentaria in Regulam sancti Benedicti* (in *P. L.* 102, 689-932).

L. Traube in his *Textgeschichte der Regula S. Benedicti* was the first to compare the printed edition of Hildemar's commentary with Basil's recension which seemed to be a summary of it. Now Dom Hafner has gone much further. Amplifying his Ph. D. thesis presented at Munich University in 1953, he has examined and described in greater detail all the MSS of the commentaries attributed to Paul, Basil and Hildemar, and has analyzed these three works and compared them with each other. All three present a basic unity of text, while each retains its own individuality and has a complex and varied relationship with the other two.

Furthermore certain texts of Basil roused bis suspicion that Paul's commentary was not really the basis of Hildemar's. Consequently he reviewed the different arguments used for fixing the date and place of composition of Paul's commentary. From the kind of text of the *Regula Benedicti* (neither pure nor interpolated but contaminated or mixed) and from historical and liturgical data the author argues that this commentary was written *after* 800 and was influenced by the thought of Benedict of Aniane. This is equivalent to saying that it cannot be the work of Paul Warnefrid, who died at the end of the eighth century. In fact this work is anonymous in most of the MSS and the style does not resemble Paul's. These considerations all tend to show that the commentary attributed to Paul was not really his work.

Basil's commentary (probably written in North Italy) is shown to be a recension of Hildemar's work which is more primitive and nearer the master's oral explanation on some points than any other recension.

In fact these three works are really a single commentary transmitted in three recensions, based not only on Hildemar's oral teachingt at Cirate to monks of different monasteries (in accordance with the prescriptions of Olona in 825 and the Synod of Pavia under Angilbert, 845-50), but also on an independent archetypal MS. It is asserted that the commentary hitherto attributed to Paul is really a South Italian form of Hildemar's, that Mittermüller's edition is an enlarged recension of the same, while Basil's work gives a more ancient text of the master's teaching. Basil's recension, which contains details of interest for the history of monasticism and the liturgy, is printed almost in full by Dom Hafner.

Thus the four ancient commentaries are really only two: that of Smaragdus, the more ancient, reflects the context of the Aniane reform, while that of Hildemar, monk of Corbie, is more independent and gives some idea of the teaching of Adelhard of Corbie. It would now be profitable to study further the nature and extent of these relationships.

Dom Hafner's study is clearly interesting and important. both for the history of the commentaries on St Benedict's Rule and for its revaluation of Hildemar, who emerges as a more important and original writer. The other commentators are seen as more typically medieval figures with their close literary dependence on him. Even if the author's arguments do not in all details convince the learned, we believe that his conclusions will in general be accepted. We may be allowed to note however that in spite of

continual references to Mittermüller and the *Casinense Florilegium* and nine appendices for comparing the various recensions, it is hard for the uninitiated to follow the author's explanations in detal. But let us hope that he will one day give us a reconstructed text of the original archetype or, better still, a critical edition of the three recensions parallel.

This volume, although insufficiently provided with indexes, is a credit both to the author and the editor of the Abt Herwegen Institut of Maria Laach. With the appearance of this beautifully printed book, a famous series of publications on monastic history is worthily resumed after an interval of eighteen years.

Abadía de Montserrat C. M. BATLLE
(Barcelona)

S. MONTERO DÍAZ, J. J. MANZANARES, M. ESPADAS BURGOS, J. M. MARTÍNEZ VAL, F. GUTTON, *La Orden de Calatrava (VIII centenario). Cinco conferencias.* 122 pp. Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1959.

Les cinq conférences réunies ici ont été prononcées à Ciudad Real, dans le courant de l'année 1958, à l'occasion du 8e centenaire de la fondation de l'Ordre de Calatrava. En voici les titres : *La Orden de Calatrava y su perspectiva universal; Calatrava sobreviviendo en el Priorato de las cuatro Ordenes militares; El sentido de la vida en el caballero medieval; La expansión peninsular de la Orden de Calatrava; Dos castillos calatravos.* Ces conférences donnent une assez bonne idée des divers aspects de l'Ordre. On peut reprocher à la première d'être un peu ambitieuse et d'accorder à Calatrava une influence plus grande que celle qu'il exerça. L'état actuel de cet Ordre qui survit sous une forme amoindrie est brossé à grands traits dans la deuxième. L'historien ne retirera rien de la troisième, mais la quatrième mérite de retenir l'attention. On y trouve un résumé de l'histoire de l'Ordre, des dates, les grandes lignes de l'expansion en dehors de la Castille, sans oublier les Ordres portugais d'Avís et du Christ, une liste des possessions des chevaliers et des notes. Cette conférence peut rendre service : elle est bien documentée, très claire et laisse de côté les légendes trop souvent répétées. La dernière, oeuvre de Francis Gutton à qui on doit une bonne histoire de l'Ordre en français, complète la précédente. Ce recueil n'apporte rien de nouveau. Le style oratoire ne s'accomode pas toujours de la rigueur et de la précision qui conviennent à la recherche historique. Tel qu'il est il peut rendre service. On regrette que de trop nombreuses coquilles le déparent et en rendent parfois la lecture difficile.

Abbaye de Port-du-Salut M. COCHERIL
Entrammes (Mayenne)

La Cartuja de Santa María de Montalegre. Compendio histórico. 151 pp., con ilustraciones. Cartuja de Santa María de Montalegre, 1960.

En la vorágine editorial de hoy día, es siempre una grata sorpresa encontrarse con un libro reposado y tranquilo como el presente. De una presentación sencillamente bella, con una veintena larga de artísticos dibujos, provisto de buenas fotografías y de una tipografía en donde la vista posa deleitosamente, este libro cabría citarse como modelo editorial a seguir.

Pero — sobre todo — el libro es recomendable por su fondo y por lo que simboliza. Los estudiosos de la Cartuja están de enhorabuena. De hoy en adelante podrán seguir paso a paso las vicisitudes de la Cartuja de Montalegre. No. No lo encontrarán todo en el presente estudio. Hoy por hoy no es más que un esbozo. Un compendio de la todavía inédita *Historia de la Cartuja de Montalegre* preparada en la misma Cartuja por un especialista, que —con dedicación y amor filiales— ha ido desempolvando el acervo documental verdaderamente considerable conservado fundamentalmente en el Archivo de la Corona de Aragón (ocho mil documentos referentes a Montalegre y a las dos Cartujas en ella fusionadas: San Jaime de Vallparadís y San Pol de Mar), en Tiana (un centenar de pergaminos y un millar escaso de documentos originales y copia de casi otros doscientos, propiedad de un vecino de Tiana), más algunos fondos menos notables, tales como los de la Biblioteca Central de la Diputación de Barcelona (sin catalogar), Biblioteca de la Universidad de Barcelona y Archivo de la Gran Cartuja. Una Historia completa y detalladísima que esperamos con interés. Mientras tanto, el presente Compendio nos da, como en un índice conciso y claro, el sumario de materias estudiadas y se adelantan algunos de los resultados más salientes, entre ellos la reconstrucción total de la lista de Priores de Montalegre.

De esta forma, Miraflores, El Paular, la Cartuja de Granada, Las Cuevas de Sevilla, Cazalla, San Pol de Mar, San Jaime de Vallparadís y Montalegre tendrán su historia eventualmente definitiva, elaborada con la casi totalidad de la documentación actualmente conocida. Una buena tercera parte de las Cartujas que existieron en nuestra península, disponen de una monografía histórica, base relativamente firme para bosquejar el proceso histórico de la Orden de San Bruno en España.

Felicitamos sinceramente a la emprendedora Comunidad de Montalegre y esperamos poder leer en breve la prometida Historia de la Cartuja catalana.

El Paular
(Madrid)

I. M. Gómez

INDEX

STVDIA, TEXTVS, NOTVLAE

BARAUT, C. L'*Exercitatorio de la vida spiritual* de García de Cisneros et le *Tractat de contemplació* de Francesc Eiximenis 233
COCHERIL, M. La juridiction de Morimond sur les Ordres militaires de la péninsule ibérique 371
CSÁNYI, D. A. *Optima pars.* Die Auslegungsgeschichte von Lk 10, 38-42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte 5
EVENNETT, H. O. The last Stages of Medieval Monasticism in England 387
FORT I COGUL, E. Sant Francesc d'Assís a Santes Creus 223
GOÑI GAZTAMBIDE, J. Orígenes de la Universidad benedictina de Irache 309
GRIBOMONT, J. La *Scala Paradisi,* Jean de Raïthou et Ange Clareno 345
JANERAS, V. Notulae liturgicae in *Regulam Magistri* 359
MOLAS, C. A propósito del *ordo diurnus* de san Benito de Aniano ... 205
PENCO, G. La vita ascetica come "filosofia" nell'antica tradizione monastica 79
STEIDLE, B. Der Genitivus epexegeticus in der Regel des hl. Benedikt. 193
TALBOT, C. H. Cîteaux and Scarborough 95
TALBOT, C. H. A supposedly new Sermon by Ailred of Rievaulx ... 365
VANDENBROUCKE, F. Jalons pour une théologie du monachisme ... 159

CHRONICA

COCHERIL, M. La Commission d'histoire de l'Ordre de Cîteaux (1947-1959) 269
COLOMBÁS, G. M. III Semana de estudios monásticos 424
DAVRIL, A. IIIe Session de la Commission d'études des reliques de saint Benoît et de sainte Scholastique, à Solesmes 431

DELARUELLE, E. Le Congrès international de sciences historiques de Stockholm 423
DIMIER, M. A. Session d'études cisterciennes aux Pays-Bas (1959). 271
DIMIER, M. A. Session d'études cisterciennes aux Pays-Bas (1960). 421
GRIBOMONT, J. Monseigneur Louis-Théodore Lefort. *In memoriam.* 273
Varia 277
VOGT, H. Conférences sur le monachisme ancien à Oslo 429

RECENSIONES

BLIGNY, B. Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (C. M. Figueras) 302
La Cartuja de Santa María de Montalegre (I. M. Gómez) 447
Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec (H. Raguer) 298
CORBETT, P. B. The Latin of the *Regula Magistri* (M. E. Manning). 284
DAMERINI, G. L'Isola e il Cenobio di San Giorgio Maggiore A. M. Mundó) 295
DAVIS, G. R. C. Medieval Cartularies of Great Britain (A. M. Mundó) 296
DESEILLE, P. Les saints moines d'Orient (G. M. Colombás) 283
GROSSI, P. *Unanimitas.* Alle origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico (H. Raguer) 281
HAFNER, P. W. Der Basiliuskommentar zur *Regula S. Benedicti* (C. M. Batlle) 444
HALLIER, A. Un éducateur monastique, Aelred de Rievaulx (C. H. Talbot) 304
MANRIQUE, A. La vida monástica en San Agustín (G. M. Colombás). 433
MCNULTY, P. St. Peter Damian, Selected Writings on the Spiritual Life (J. Leclercq) 300
Mémorial du XIVe centenaire de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés (H. Raguer) 288
Monastica, I. (P. Verbraken) 437
MONTERO DÍAZ, S., MANZANARES, J. J., ESPADAS, M., MARTÍNEZ VAL, J. M., GUTTON, F., La Orden de Calatrava (M. Cocheril). 446
Regula Magistri - Regula Benedicti. Studia monastica cura Basilii STEIDLE (P. B. Corbett) 440
SAMBIN, P. Ricerche di storia monastica medioevale (G. M. Colombás) 305

2000 3

DATE DUE

APR 25 1999	
APR 22 1999	

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

v.2
1960

58072

THREE DAY

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00305 2937